BRICE-ARISTIDE PARAIN (10.III.1897, Jouarre, Île-de-France – 19.III.1971, Paris). Filosof, romancier și dramaturg. A urmat studii la École Normale Supérieure, obținând agregația în filosofie și doctoratul în litere. Între 1925 și 1926 a funcționat ca atașat cultural al Ambasadei Franței la Moscova. Din 1927 a fost secretar al direcției literare a editurii Gallimard.

Lucrările lui în domeniul filosofiei limbajului sunt elaborate în climatul spiritual al existențialismului creștin al personalismului și în condițiile receptării în Franța a ontologiei hermeneutice a lui Heidegger în sensul restrictiv antropologic, impus de traducerile lui Henri Corbin și de opera filosofică a lui Sartre, în ciuda precauțiilor luate de Heidegger pentru a stăvili o astfel de reducție, dăunătoare în primul rând filosofiei franceze însesi.

Alte opere:
Eseuri filosofice: *Essai sur la misère humaine*, Grasset, 1934; *Recherches sur la nature et les fonctions de langage*, Gallimard, 1942; *L'embaras du choix*, Gallimard, 1946; *Sur la dialectique*, Gallimard, 1953; *De fil en aiguille*, Gallimard, 1960; *Petite métaphysique de la parole*, Gallimard, 1969; *Essai sur la misère humaine*, Bernard Grasset;
Romane: *La mort de Socrate*, Gallimard, 1950; *Joseph*, Gallimard, 1964;
Teatru: *Noir sur blanc*, Gallimard, 1962.

BRICE PARAIN

LOGOSUL PLATONICIAN

Traducere de
MONICA JITĂREANU

Postfață de
CORNEL MIHAI IONESCU



univers enciclopedic
București, 1998

Coordonatorul colecției: CORNEL MIHAI IONESCU

Redactor: EDUARD IRICINSCHI

Coperta: VENIAMIN & VENIAMIN

Tehnoredactare computerizată: MARIANA MÂRZEA

Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii din Franța

Brice Parain
ESSAI SUR LE LOGOS PLATONICIEN
© Éditions Gallimard, 1942, renouvelé en 1969.

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ISBN: 973-9243-60-6

CUPRINS

INTRODUCERE

Limbajul mă atrage sub toate înfățișările lui. Îmi plac formele de expresie străine limbii noastre. Mă relaxează, după rigoarea limbii franceze, care uneori rănește ca și cum ar fi inumană. Mă pasionează alfabetele, declinările, modurile și timpurile verbale, sintaxele, aspectele, toate combinațiile prin care oameni aflați într-un loc oarecare de pe pământ încearcă să-și sfărâme singurătatea și să ia în posesie lumea. Îmi plac proverbele și îmi plac matematicile. Așa se întâmplă că meditez asupra lor. Mă întreb care poate fi natura cunoașterii noastre, ce nu percepe realitatea decât prin denominațiile acesteia și nu acționează asupra ei decât prin intermediul formulelor, fără să ajungă vreodată la intuiția totală și directă a adevărului și nici la realizarea nemijlocită a concepțiilor despre acest adevăr, pe care gândirea noastră îl consideră privilegiul zeilor.

În general, astăzi admitem că limbajul este un sistem de semne elaborat de spiritul uman plecând de la gesturi și strigăte spontane. Dar este vorba despre o doctrină relativ recentă, introdusă pentru prima dată în filosofie, pe cât se pare, de către Democrit și Aristotel. Căci știm că în epoca lui Platon cei mai mulți dintre greci credeau încă în dreapta potrivire naturală (φύσει) a cuvintelor, ceea ce excludea posibilitatea ca acestea să fie un produs al convenției sau al uzanței. Cu o astfel de concepție, este imposibil ca un antic să fi avut aceeași idee ca și noi despre adevăr și cunoaștere.

În multe privințe, situația prezentă amintește de vremurile când grecii se învrăjbeau între ei. Astăzi, ca și atunci, nihilismul

atacă postulatele vieții noastre intelectuale. Ca în urmă cu douăzeci și cinci de secole, o criză identică lovește gândirea în fundamentele ei. Unei gândiri, unei elocințe, unei filosofii, unei reflecții asupra naturii pe care noi nu obosim să o admirăm și de la care continuăm să învățăm, acestora le puneau Socrate și Platon întrebarea dacă erau capabile să-și lămurească primele lor demersuri, și anume denominația și discursul. După atâtea descoperiri minunate, geometrii și analiștii de azi se întreabă asupra fundamentului științei lor, asupra axiomelor din matematici și asupra proprietăților simbolurilor folosite de ei în calcul. La greci, în discuție era pus *logos*-ul. În vremurile noastre, cercetate sunt numerele. Dar aceeași incertitudine fundamentală încremenește de uluire spiritul omenesc. În plin avânt, înainte de a-și duce mai departe aventura, acesta se vede constrâns să decidă ce parte din instrumentul său de lucru îi aparține, instrument pe care îl folosește cu asemenea forță, însă de care, neîndoielnic, deopotrivă depinde.

„Dumnezeu a făcut numerele întregi, restul este opera omului", spunea Kronecker. Dedekind i-a răspuns că numerele sunt creații independente ale spiritului uman, emanații nemijlocite din legile pure ale înțelegerii. În teoria mulțimilor apar anumite paradoxuri[1] care îi tulbură pe matematicienii moderni, așa cum argumentele lui Zenon îi puseseră în încurcătură pe filosofii greci. Nu se mai știe dacă limbajul matematic are vreo influență asupra realului sau dacă, mai curând, nu închide spiritul în el însuși. B. Russell îl întreabă pe Frege dacă mulțimea tuturor mulțimilor care nu sunt incluse în ele însele este inclusă în ea însăși. Obiecția lui Weyl la teoria tăieturilor a lui Dedekind este că „dacă un număr real e o tăietură sau, în general, e o anumită proprietate comună numerelor raționale ale unei mulțimi, o mulțime de numere reale va fi definită printr-un caracter A de proprietăți ale numerelor raționale. Limita superioară a acestei mulțimi va fi mulțimea numerelor raționale posedând proprietatea B că există, conformă cu ele, o proprietate

oarecare a caracterului A. Însă, ori noțiunea de proprietate a numerelor raționale are deja o extensiune determinată, ceea ce îi dă un sens lui B, de vreme ce această proprietate se referă la totalitatea proprietăților numerelor raționale (în interiorul căreia caracterul face un partaj), și atunci B nu face parte dintre acestea: contradicție. Ori existența unei proprietăți este construcția ei, cu posibilități totdeauna deschise; dar atunci definiția lui B îl presupune pe B deja construit, căci altfel ea nu ar avea nici un sens: cerc vicios. Pe acest cerc vicios, spune Weyl, este fondată toată analiza"[2]. D. Hilbert recunoaște că acest cerc este incontestabil, doar că îl crede inofensiv[3]. La fel le apăreau argumentele lui Zenon celor pe care îi umpleau de consternare, căci ei puteau totdeauna să replice că, în fapt, Ahile ajunge din urmă broasca țestoasă.

Totuși, cu aceste paradoxuri recădem în problema pe care și-au pus-o grecii în cea mai înfloritoare epocă a lor. Limbajul nostru exprimă realitatea esențială a lucrurilor? Sau nu este decât un produs al convenției, a cărui valoare am fi incapabili să o justificăm? Nu ajută la nimic să spunem, precum Gauss, că adevărurile trebuie deduse mai mult din noțiuni decât din notații (ex notionibus potius quam ex notationibus hauriri debeant), căci ar trebui să demonstrăm că notațiile adoptate sunt cele mai bune, că nu există altele mai fecunde și că ele nu trădează noțiunile. Ceea ce nu stă în puterea noastră.

De fapt, această problemă domină toată istoria filosofiei, pentru că este problema fundamentului gândirii și de soluționarea ei depind îndoiala sau certitudinea noastră. Nu cunoaștem originea limbajului. Experiența nu ne învață nimic despre ea. Noi nu vedem, așadar, cum se naște gândirea noastră. Nu putem avea decât o opinie metafizică asupra acestei nașteri, căutând condițiile în care este posibilă vorbirea. Totuși, după cum postulăm că originea ei este divină sau omenească, gândirea noastră este religioasă sau empirică, iar atitudinea ne e smerită sau orgolioasă.

Platon se întreba, încă din *Phaidon*, asupra naturii celei dintâi operații aritmetice, care unește pe unu cu unu pentru ca să

facă doi. Noi nu știm mai multe decât el despre asta. „O dată obținută noțiunea numărului concret 2, nimic nu împiedică, desigur, să fie definit numărul abstract corespunzător drept clasa mulțimilor compuse din 2 obiecte (în terminologia folosită de logică)". Însă „nu ne putem plasa în starea unui spirit care ar ignora noțiunile de *zero*, de *unu* și, în general, pe cele ale numerelor întregi; iar cei care raționează asupra acestui subiect le introduc în mod necesar, fie că se îndoiesc sau nu de ele, deci sunt conduși la o *petitio principii*[4]". Și totuși, pentru Platon, exemplul primei adunări nu era încă decât un caz, foarte semnificativ, fără îndoială, dar particular, al problemei generale a atribuirii. Ce drept avem să spunem că omul este bun și nu doar că omul este om sau binele este bine? Cum se constituie *logos*-ul cel mai elementar? Aceasta este problema din *Sofistul*.

Se cunoaște rolul pe care l-a jucat *logos*-ul în gândirea greacă, de la Heraclit până la teologia creștină trecând prin filosofia stoicilor. Dar ce semnifică acest termen? În numeroase rânduri, Platon l-a definit așa cum definim noi propoziția, adică prin elementele sale, care sunt substantivele și verbele. Totuși, noi ne-am obișnuit să-l interpretăm în sens dublu, când prin limbaj, când prin rațiune. Am fost tentat să reduc această duplicitate la unitate. Ce ar deveni diferitele filosofii presocratice și metafizica platoniciană dacă ne-am propune să nu considerăm niciodată *logos*-ul grecesc altceva decât o operație de limbaj? Iată problema pe care mi-am pus-o, sperând, cu acest prilej, să întrezăresc oarece resorturi secrete ale spiritului antic și, cel puțin, să contribui la readucerea acestuia în climatul său religios, pe care noi suntem foarte predispuși să îl neglijăm, în preocupările noastre moderne. Ofer criticii rezultatele analizei mele, cerând în același timp permisiunea de a mulțumi, fără a le implica cea mai mică responsabilitate față de greșelile mele, acelora care m-au ajutat și încurajat în cercetările, poate hazardate, pe care le-am întreprins, și în mod special d-lui G. Moulinier, căruia îi datorez puținele cunoștințe de greacă și memoriei căruia dedic această carte, ca mărturie a afecțiunii mele.

N. B. Pentru citatele din Platon voi folosi, de obicei, traducerile colecției G. Budé și pe cele făcute de L. Robin în al său *Platon* apărut la Pléiade. Uneori, totuși le voi modifica ușor pentru a menține cuvântul *logos* înăuntrul sensului său de operație de limbaj. Rezultatul nu va fi o nouă traducere, ci o simplă adaptare a traducerilor existente la ipoteza emisă mai sus*.

NOTE

[1] Le vom afla expuse, de pildă, în lucrările lui J. Cavaillès: *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, Paris, 1937 (Paradoxul lui Burali-Forti, pp. 94–95; antinomia B. Russell, p. 119, și soluția ei dată de Zermelo, p. 123; obiecția lui Richard, p. 124, n. 1) și: *Méthode axiomatique et formalisme*, Paris, 1937 (Argumentul lui Weyl, p. 38).

[2] J. Cavaillès, *Méthode axiomatique...*, p. 38.

[3] *Ibid.*, p. 95.

[4] J. Hadamard, *Introduction à la partie «Mathématique»* în vol. I din *Encyclopédie française*, Paris, 1937, pp. 1, 52–13. J. Hadamard amintește aici, în legătură cu acesta, problema indefinibilelor, pusă de către Pascal în opusculul său despre Spiritul geometric.

---

* Citatele platonice cuprinse în lucrarea de față au fost preluate — cu unele excepții, acolo unde transpunerea românească nu reflecta ipoteza propusă mai sus de Brice Parain —, din ediția *Operelor*, îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, între 1974 și 1993 la Editura Științifică și Enciclopedică.

În afara celor șapte volume amintite mai sus au fost folosite traducerile următoare: Adelina Piatkowski, Ion Banu (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, *Metafizica* aristotelică, în transpunerea lui Ștefan Bezdechi (Iri, 1996), traducerea lui Mircea Florian din *Organon* (Iri, 1997–1998), precum și transpunerea din *Schițe pyrrhoniene* a lui Aram M. Frenkian, (Ed. Academiei, 1965). De asemenea, traducerea din *Cugetările* lui Pascal au fost redate potrivit ediției realizate de George Iancu Ghidu (Ed. Științifică, 1992).

Astfel, pentru simplificare, după fiecare citat a fost menționat doar numele traducătorului, iar modificările cerute de textul francez au fost indicate în fiecare caz.

CAPITOLUL I

LOGOS-UL ÎNAINTE DE SOCRATE

Cuvântul grecesc λόγος se traduce, de obicei, în diverse moduri, după cum e folosit la singular sau la plural și după expresiile în care apare, când prin cuvânt, vorbire, relatare, discurs (este sensul curent al pluralului λόγοι), convorbire, discuție, expunere, teză, argument, rațiune (în sens de argument), raționament, definiție, limbaj, când prin gândire, intelecție, rațiune (în sensul cauzal: „felul în care un lucru conține alte lucruri"), când, încă, prin raport, chiar și idee în sensul platonician al termenului[1]. Prin aceste interpretări *logos*-ul grecesc riscă să ne apară ca un amestec deconcertant de limbaj și de rațiune[2]. Această duplicitate are, într-adevăr, de ce să ne uimească. Spiritul nostru modern nu confundă niciodată limbajul cu rațiunea, după cum nu încurcăm cizmarul cu unealta sa. Pentru noi limbajul este instrumentul docil al gândirii (sau al rațiunii) și gândirea (sau rațiunea) este cea care ne oferă cunoașterea pe care o avem despre lucruri. Limbajul doar ne exprimă ideile și sentimentele sau emoțiile. Ceea ce se concepe bine se enunță cu claritate. Așadar, de obicei considerăm cuvintele a fi secundare față de ceea ce semnifică ele, retorica nefiind decât arta persuasiunii și nu a gândirii.

Însă λόγος este substantivul verbului λέγειν, care nu înseamnă decât a spune; a vorbi. Se știe că etimologia acestui cuvânt este îndoielnică. Nu vom cerceta așadar într-acolo. Doar că, mărginindu-se la verbul λέγειν, λόγος nu ar trebui niciodată să însemne altceva decât operațiuni de limbaj. Or, chiar astfel l-a definit Platon: ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν, afirmă Socrate în *Theaitetos* (202 b), „înlănțuirea

cuvintelor constituie esența *logos*-ului". Ce drept avem să-i atribuim alt sens decât acesta? Așadar, dacă pe lângă substantivul νοῦς, verbul νοεῖν și compușii săi, pe lângă substantivul φρόνησις, verbul φρονεῖν și compușii acestuia, grecii se mai foloseau și de cuvântul λόγος și de compușii verbului λέγειν, διαλέγεσθαι de pildă, pentru a denumi operațiuni ale gândirii, e pentru că, după toate aparențele, ei aveau altă concepție decât noi despre gândire. Poate că, într-adevăr, potrivit exegezei lui Léon Robin, o considerau ca pe o gândire care ar fi în același timp gândirea și cuvântul acesteia. Dar de ce-ar fi ales ei atunci numele de λόγος, mai curând decât pe acela cel de νοῦς sau de φρόνησις, desemnând astfel exprimatul prin exprimare, realitatea prin aparența ei? N-ar fi *logos*-ul mai curând un verb care, prin natura sa, ar conține gândirea? În mod incontestabil, suntem obligați să traducem *logos* prin diverși termeni francezi, englezi, germani, după caz, pentru că așa o cer concepțiile noastre franceze, engleze, germane. Dar numai pentru că nu există o corespondență exactă între concepțiile grecești și cele moderne. Prin traducere, riscăm să-i angajăm pe filosofii greci pe căi care le sunt străine. Admițând că λόγος încă mai desemnează o operație oarecare de limbaj și numai atât[3], în loc să traducem în mod diferit *logos, logoi*, pentru a-i pune în acord cu ceea ce reprezintă concepțiile moderne despre gândire, mai curând va trebui să descoperim, în fiecare caz, de ce corespondențele nu se stabilesc așa cum dorim noi. Va trebui să căutăm natura comună disimulată de aceste aspecte diferite. Aceasta este intenția lucrării de față.

Dar oare nu aceasta este intenția oricărei filosofii? Să fie Platon cel care ne cere, fiecăruia la rându-i, să regrupăm evenimentele sub un principiu unic, pentru a le cuprinde într-o imagine de ansamblu (συνοπτικῶς), și să reconstituim astfel un univers la fel de armonios ca și cum l-am fi creat noi înșine? Nu este cuvânt, expresie, discurs care să nu ne impună un astfel de demers. Câtă vreme rămânem legați de analiza și descrierea evenimentelor nu am înțeles nimic. Mai trebuie să le și ordonăm pe acestea după conexiunile lor naturale, adică să le numim

corect. După ce a enumerat șase definiții ale personajului său[4], străinul eleat din *Sofistul* se întreabă dacă este vorba de o aparență nesănătoasă atunci când un om ni se înfățișează știutor în multe domenii, deși e desemnat prin numele unui singur meșteșug, sau dacă, dimpotrivă, aceasta se întâmplă pentru că suntem noi incapabili să descoperim centrul în care vin să se unească toate aceste științe, pentru că suntem nevoiți să-i dăm celui care le posedă mai multe nume în loc de unul singur. E un exemplu asupra căruia se cuvine să medităm.

În Europa modernă, limba franceză și spiritul francez sunt, poate, cele cărora le repugnă cel mai mult să considere limbajul altfel decât ca pe un produs al invenției umane. Suntem discipolii consecvenți ai lui Aristotel în această privință. Pentru a traduce *logos*-ul evanghelic, am adoptat un termen savant pe care limba noastră vorbită nu-l cunoaște. Pe lângă germani, care se slujesc de substantivul *Wort* ca de un cuvânt oarecare, pe lângă ruși, care folosesc obișnuitul lor *slovo*, noi spunem *le Verbe*. Pentru *logos*-ul lui Heraclit va trebui să spunem tot *le Verbe*? Însă concepția mistică în care e învăluit Cuvântul Sfântului Ioan nu este nici cea a lui Heraclit, nici cea a lui Platon. Pentru noi, *le Verbe* nu mai are alt sens decât cel al teologiei creștine. Noi nu avem un cuvânt pentru a desemna un limbaj care să nu fie expresia *noastră*. Iată de ce teoriile noastre despre semne ne despart de vechii greci, ca de niște ființe dragi ale căror maniere ne-ar șoca, totuși, în orice clipă. Căpătăm, oare, mai multă perspicacitate, datorită acestor diferențe în mai mare măsură decât comuniunii de spirit? Să căutăm a restabili adevărul prin istorie cu toată răbdarea de care suntem în stare. Prima descoperire va fi următoarea: pentru filosofii presocratici limbajul era o emanație a lumii, prin urmare trebuia să reprezinte obiectele exterioare așa cum sunt. Dar această concepție nu era lipsită de riscuri. Mai ales ea a condus filosofia greacă la sofistică și, în consecință, la distrugerea limbajului, de unde a ieșit apoi logica.

Heraclit și Protagoras

Potrivit lui Sextus Empiricus[5], la fel ca discipolii physeologi ai lui Thales (οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοί), și Heraclit considera că pentru a cunoaște adevărul omul dispune de două instrumente, senzația și limbajul (λόγος). Totuși, senzația i se părea, lui ca și predecesorilor săi, nedemnă de încredere. Criteriu era considerat *logos*-ul. „Ochii și urechile, spunea el, sunt martori mincinoși pentru oamenii care au suflete barbare“[6] [trad Adelina Piatkowski și Ion Banu]. Într-adevăr, stă în firea sufletului barbar să se încreadă în senzații. Însă acestea nu ne învață nimic pentru că sunt lipsite de expresie (τοῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι)[7]. Putem interpreta o astfel de atitudine altfel decât amintindu-ne de tulburarea noastră atunci când spunem că ne este foame[8]? Orice percepție poate fi analizată într-o senzație — tulburările pe care le simțim în corp — și într-o expresie – numele pe care-l dăm acestor tulburări. În acest nume, senzația nu se exprimă ea însăși și prin ea însăși. Numele este o ipoteză pe care o concepem despre natură și despre cauzele celor simțite de noi. Așadar, el este primul nostru demers științific, prima cugetare a noastră, prin urmare, cel dintâi moment al căutării adevărului. Dacă acest moment nu conține în sine vreo făgăduială de adevăr, este imposibil să se vorbească vreodată, în vreun fel oarecare, despre adevăr.

Limbajul, cuvântul, în care Heraclit instituie astfel criteriul adevărului, nu este o expresie oarecare a oricui, ci o ființă exterioară nouă pe care o numește *logos*-ul comun și divin (τὸν κοινὸν καὶ θεῖον). Sextus Empiricus ne precizează originea și natura acestuia. Când îl inspirăm o dată cu aerul, el ne transmite inteligența (νοεροὶ γινόμεθα), pe câtă vreme când dormim suntem în stare de uitare. La trezire, din nou, devenim raționali. Într-adevăr, în timpul somnului, canalele senzitive ne sunt obturate (μύσαντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων), iar spiritul care se află în noi (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς)[9] e despărțit de lumea înconjurătoare (τὸ περιέχον). Doar contactul prin respirație este atunci păstrat „ca o rădăcină“. Spiritul izolat își pierde capacitatea de

memorie pe care o avusese înainte. În schimb, de îndată ce ieșim din torpoarea somnului, spiritul se apleacă înainte prin canalele senzitive, ca prin niște mici orificii, se apropie de lumea înconjurătoare și își îmbracă din nou puterea sa logică (λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν). Astfel, așa cum în contact cu focul praful de cărbune se transformă și se încinge, iar departe de foc se stinge, în același fel fragmentul pe care trupul nostru îl primește din lumea înconjurătoare, aproape își pierde limbajul (σχεδὸν ἄλογος γίνεται) pentru că este despărțit de locul său de origine, dar în măsura în care își păstrează, prin pori, un oarecare contact cu exteriorul, el devine asemenea cu întregul (ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται). Acesta este *logos*-ul comun și divin care ne transmite vorbirea (οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί) și pe care Heraclit îl numește criteriul adevărului.

Așadar, ceea ce este de obicei sesizat de toți (fiind înțeles prin *logos*-ul comun și divin) este plauzibil, pe când ceea ce-i survine unui singur individ este nedemn de încredere, din rațiuni contrare[10]. La începutul tratatului său despre natură, Heraclit ne arată că trebuie să plecăm urechea la acest *logos* comun și divin și nu la cuvintele oamenilor, chiar înțelepți de-ar fi ei. Dar de cele mai multe ori noi nu facem așa ceva: „Despre acest *logos*[11], care este veșnic, oamenii nu au pricepere, nici înainte de a-l fi auzit și nici mai apoi (καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες). Deși toate se petrec potrivit lui (κατὰ τὸν λόγον τόνδε), ei seamănă cu ființe lipsite de pricepere, care întreabă cuvinte (ἐπέων) și acțiuni cum sunt ale mele, atunci când împart lucrurile potrivit naturii lor și arăt cum se poartă ele. Cât despre ceilalți, nu iau seama la ceea ce fac atunci când sunt treji, la fel cum nu se iau în seamă cele săvârșite în timpul somnului."[12*]

* În *Filosofia greacă până la Platon* (coordonatori Adelina Piatkowski și Ion Banu), vol I, partea a 2-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1979, p. 350, *Fragmentul I* este tradus astfel: „Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui *logos* care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el; deși toate se

Totuși, cum toate actele și toate gândurile (ὅτι ... πάντα πράττομεν τε καὶ νοοῦμεν) ne vin prin comuniune cu acest *logos* divin, „datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun. Cu toate acestea, deși *logos*-ul este comun, cei mai mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea lor proprie (ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν)"[13] [trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu]. Or aceasta nu este nimic altceva decât interpretarea felului în care e guvernată lumea. Prin urmare, condiția gândirii noastre e foarte fragilă. Spunem adevărul în măsura în care suntem în comuniune cu memoria lumii; ne înșelăm de fiecare dată când suntem izolați de aceasta.

Așadar, Sextus Empiricus ne înfățișează *logos*-ul lui Heraclit ca fiind limbajul lumii, emanat din aceasta, și care ni se comunică la modul material[14]. Nu avem nici un motiv serios să-i punem la îndoială mărturia, și cu atât mai puțin cu cât ea se potrivește cu tot ce știm despre logica lui Heraclit și despre cea a sofiștilor, discipolii săi. Acest *logos* vorbește. El nu exprimă, nici nu ascunde gândirea. Dar nici nu o spune lămurit, doar o indică[15]. Sarcina noastră este să-l înțelegem. De unde și folosirea aproape exclusivă a verbului ἀκούειν pentru a desemna raporturile dintre noi și el. „Dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sunt una" [trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu], repetă filosoful din Efes[16]. Și totuși oamenii sunt surzi la acest sfat. „Oamenii, deși sunt în neîntreruptă comunicare cu *Logos*-ul care le gospodărește pe toate, se află în discordanță cu acesta, iar lucrurile de care se lovesc zilnic, le par străine"[17] [*Ibid.*]. Ar face mai bine să se agite mai puțin și să fie mai atenți la vocea care le vorbește. „Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar

---

petrec pe potriva acestui *logos*, oamenii seamănă cu niște nepricepuți când fac pe pricepuții în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, divizând fiecare lucru după natura lui și arătându-i alcătuirea. Dar ceilalți oameni nu-și dau seama de ceea ce fac atunci când sunt treji, întocmai cum uită de cele ce se întâmplă în somn" [N. trad.].

fi cărarea pe care ai merge. Atît de adînc *logos* are"[18] [trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu]. Dacă l-am lăsa să pătrundă nestânjenit în noi, sufletul ne-ar putea fi copleșit de acest limbaj al lumii. El mai are și această proprietate deosebită că, o dată ajuns înlăuntrul nostru, devine prolific, datorită forței de inerție, desigur[19]. Omul nu este logic prin natură, ne explică Sextus Empiricus[20]. Doar lumea exterioară este rațională.

Acest *logos* imanent, care e „substanța însăși a schimbărilor ce produc feluritele lucruri, altfel spus, focul[21]", este, în același timp, legea realului și a gândirii noastre celei mai înalte. Totul se petrece potrivit lui. Aetius ne relatează că, după Heraclit, „esența ursitei (εἱμαρμένης) este *logos*-ul care pătrunde substanța Universului"[22] [trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu]. Prin urmare, atunci când raționăm, nu noi gândim, ci limbajul lumii se exprimă prin noi și, în același timp, ne îndrumă în acțiunile noastre. În noi nu avem nici o putere proprie de adevăr sau de eroare. E ceea ce confirmă și Aristotel, atunci când ne spune că teoria devenirii universale și neîntrerupte a lui Heraclit a avut drept consecință faptul că acesta nega principiul contradicției și susținea că „totul e adevărat și totul e fals"[23]. Nimic nu ar părea mai absurd ca această doctrină dacă s-ar crede că pentru Heraclit limbajul este un produs al invenției noastre. Dimpotrivă, ea apare cât se poate de naturală atunci când se consideră *logos*-ul drept o emanație a lumii potrivit descrierii pe care i-o face Sextus Empiricus. Într-adevăr, dacă înseși lucrurile se exprimă prin noi, ele nu ne pot transmite decât ceea ce este, adică adevărul. Aceasta va fi teza lui Protagoras. Însă, pe de altă parte, cum frazele pe care le pronunțăm nu sunt înseși lucrurile, întrucât, de pildă, ne este imposibil să găsim o formulă care să reprezinte raportul între diagonala pătratului și latura sa[24], deși trebuie să existe una, întrucât, considerând alt exemplu, analiza logică arată că Ahile nu va întâlni niciodată broasca țestoasă, deși în fapt o ajunge cu ușurință, este îngăduit, de asemenea, să se susțină că totul e fals. Aceasta va fi teza lui Gorgias, nihilistul eleatizant. Și

heracliteanul Cratylos, deducând toate consecințele acestui principiu ajunsese să creadă, după cum ne relatează Aristotel, că nimic nu trebuie spus și se mulțumea să arate cu degetul[25]. Natura lăuntrică a *logos*-ului grecesc ni se dezvăluie astfel, prin dramele în care îi implica pe filosofi în încercarea lor de a străpunge secretul său și pe acela al adevărului.

După cum ne amintim, Protagoras[26] afirma că omul este măsura tuturor lucrurilor, măsură a ființei, pentru cele care sunt, măsură a neființei pentru cele care nu sunt. Ceea ce el numea măsură era criteriul, ceea ce el numea lucruri erau realitățile (τῶν πραγμάτων), și asta însemna de fapt că omul este criteriul tuturor realităților... Prin aceste cuvinte el nu atribuia ființa decât doar acelei realități care apare fiecăruia (τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ), reducând, astfel, totul la relativ. Aceasta era afirmația sa principală, strâns legată de concepțiile lui Heraclit. El susținea, într-adevăr, că materia este fluidă, și astfel curgând, cu fiecare val nou care se adaugă recâștigă neîncetat ceea ce tocmai a pierdut cu valul care a părăsit-o, că astfel senzațiile alcătuiesc mereu o rânduire nouă și se transformă o dată cu vârsta și cu celelalte predispoziții ale corpului[27]. El spune, mai mult, că toate aparențele au proprii lor *logoi* (expresii) existând la modul real în materie (λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ)[28], așa încât materia, prin ceea ce este în sine, conține în mod virtual tot ceea ce se arată tururor (ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται). După dispozițiile lor, oamenii percep când o aparență, când alta. Cel ale cărui dispoziții sunt conforme naturii (κατὰ φύσιν) sesizează acele aparențe [proprietăți ale materiei] care pot apărea indivizilor cu înclinații normale, cei ale căror dispoziții nu sunt conforme cu natura (παρὰ φύσιν) sesizează acele aparențe care pot apărea indivizilor cu astfel de înclinații anormale. La fel se întâmplă în ceea ce privește vârsta, starea de somn și de veghe și potrivit fiecărui tip de dispoziție, așa încât, după dispozițiile în care se află (κατ' αὐτόν), omul

este criteriu al fiinţelor. Astfel, ca şi pentru Heraclit, pentru Protagoras expresiile (*logoi*) lucrurilor emană din acestea şi ne sunt comunicate prin percepţiile noastre. Totuşi, din doctrina lui Heraclit, potrivit căreia totul este adevărat şi totul este fals în acelaşi timp, ca urmare a fluxului neîntrerupt al lucrurilor, Protagoras alege să spună că totul este adevărat, introducând indicele de refracţie propriu fiecăruia, în această mişcare dinspre natură înspre noi.

O astfel de teorie a limbajului nu mai era, desigur, acceptabilă pentru un filosof grec din era noastră, care cunoştea învăţătura Lyceului. Căci Sextus Empiricus adaugă, imediat, că Protagoras dogmatizează (δογματίζει), nu numai în ceea ce priveşte fluiditatea materiei, ci şi în ceea ce priveşte natura expresiilor, proprietăţi ale materiei (καὶ περὶ τοῦ τοὺς λόγους τῶν φαινομένων πάντων εν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι): „pentru noi [scepticii] acestea sunt non-evidente şi cauză de suspendare a judecăţii" [trad. Aram Frenkian].

În calitate de controversist (ἀντιλογικός) Protagoras[29] se identifica cu ipotezele contrare, cu pro şi contra, căci pentru el formula fiecărei calităţi (λόγος) nu era o invenţie a spiritului său, ci o proprietate a însuşi lucrului, pe care el o descoperea şi o vădea şi căreia îi împrumuta apoi propria-i personalitate de orator, ca şi accentul convingerii sale. Teoria sa despre cunoaştere ajungea să afirme că fiecare reprezentare umană (τὸ ἀνθρώπῳ) şi fiecare opinie umană (τὸ ἀνθρώπῳ δοκοῦν) este adevărată[30] pentru cel care percepe şi opinează, pentru că fiecare din aceste acte de cunoaştere îşi are fundamentul său în materie. Protagoras numea acest fundament *logos*-ul lucrului, adică expresia sa, şi folosirea termenului cu acest sens de către Sextus Empiricus atestă că a fost preluat de la însuşi Protagoras. *Logos*-ul lucrului se prelungeşte, în mod natural, în discursul oratorului. Această concordanţă între realitate şi limbaj nu este efectul hazardului. Un bătrân şi un tânăr sunt incapabili să se înţeleagă asupra a ceea ce este vrednic de laudă sau ruşinos în timp de război. Aici se opun două judecăţi de valoare (δόξαι), fiecare avându-şi

fundamentarea în realitate. Din pricina vârstei, bătrânului i se pare că temeiul și expresia naturală a ceea ce este vrednic de laudă (λόγος τοῦ καλοῦ) este prudența, în vreme ce tânărul o numește pe aceasta lașitate și o consideră rușinoasă (λόγος τοῦ αἰσχροῦ). Aceste două demersuri intelectuale stau unul lângă celălalt în sânul realității, sunt incluse acesteia, de unde și expresia: τὰ ἐνόντα λέγειν[31]. La fel, disputa cu privire la gustul mierii, clasică în acea epocă, e o luptă între *logoi*-i mierii, între *logos*-ul care spune că mierea este dulce (λόγος τοῦ γλυκέως) și cel care spune că mierea este amară (λόγος τοῦ πικροῦ), amândouă fiind aspecte ale mierii și ale cuvintelor despre miere.

Această natură imanentă a *logos*-ului ne furnizează legătura care unește metafizica de retorică, și invers, în teoriile lui Protagoras, ca și în cele ale sofiștilor care se revendică de la el. Ea ne explică sofismele din ***Euthydemos*** și atitudinea lui Socrate față de Dionysodoros și însoțitorul său. Argumentele sofiștilor ni se par acum artificii de limbaj și capcane logice: confuzie între subiect și atribut (303 a); frază în care subiectul, din punct de vedere gramatical, este considerat obiect (300 b); dublu sens al unor expresii curente precum εὖ și κακῶς λέγειν (284 d), „a spune bine sau a vorbi cum trebuie, a spune rău sau a vorbi neadevărat"; echivocuri asupra valorii pronumelui ὅς, care înseamnă uneori *care* (ὅς) și alteori *cel care* (οἷος), asupra sensului verbului εἶναι, care înseamnă a fi, pur și simplu, dar și a fi într-un fel anume (283 d)[32], calitatea obiectului fiind considerată obiectul însuși. Nimic nu este adevărat. Jocul nu-l facem noi, ci lucrurile. În *logos*-ul fiecărui obiect „realitatea cuvântului" se confundă „cu realitatea lucrului exprimat"[33], așa cum se întâmplă la Protagoras cu λόγος τοῦ αἰσχροῦ și λόγος τοῦ πικροῦ, ca și cum acești *logoi* ar conține o indicație reală asupra naturii lucrului.

Și, într-adevăr, nu spun despre miere că există, spun că este dulce sau că este amară. Limbajul spontan nu cunoaște decât expresii care, explicit sau implicit, califică obiectele despre care vorbesc și nu se mărginesc la a-i atribui existență. De unde și stânjenala lui Ctesippos (și a lui Platon, prin urmare), față de

formula lui Dionysodoros: ὡς ἔστιν[34]. În modul cel mai perfid cu putință, această formulă introduce o confuzie pe care comentatorii noștri moderni au vădit-o foarte bine, dar care, cu siguranță, nu se înfățișa cu aceeași claritate contemporanilor lui Platon: ὡς ἔστιν înseamnă că acestea sunt (τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων), dar și cum sunt, care sunt, fără să meargă, totuși până la precizia pe care ar putea fi redată printr-un cuvânt precum οἷοι de pildă. Ccea ce intră în joc este *logos*-ul fiecărui lucru (ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, 286 b), cu toate proprictățile sale. Nici Ctesippos, nici Socrate nu vor semnala acest echivoc, deși împrejurarea e favorabilă, pentru că, după toate aparențele, în acest moment al reflecției sale, Platon încă nu-i observase cauza[35]. Socrate nu va ști cum să spulbere de-a dreptul încurcătura în care se află Ctesippos și nu va avea altă soluție decât să provoace discuția și să opună tezei sofiștilor, despre imposibilitatea rostirii falsului, consecința inevitabilă a acesteia, și anume că este imposibil să săvârșești o eroare, deci nu ajută la nimic a discuta și a învăța (287 a – 288 a), astfel încât să-i pună pe sofiști în contradicție cu ei înșiși. Problema limbajului, în sine, nu va fi examinată temeinic decât o dată cu *Theaitetos* și mai ales cu *Sofistul*, în care Platon va deposeda, în sfârșit, *logos*-ul de puterile sale inexplicabile, pentru a institui la modul metafizic posibilitatea erorii.

Prin urmare, fără să ajungă până la a pretinde că ne dezvăluie esența lucrurilor, așa cum a făcut Cratylos[36], alt heraclitean, sau Antistene, discipolul lui Socrate, Protagoras credea că limbajul ne arată calitățile lor și că, prin urmare, tot ceea ce spunem este adevărat, fiindcă lucrurile realmente au în același timp calitățile contrare de frumos și urât, dulce și amar etc., care trec în vorbirea noastră despre ele. Nu noi numim lucrurile, ele însele se numesc (φύσει)[37] și se numesc diferit după indivizii prin care se refractă. Gândirea noastră este o mișcare ce aparține mișcării generale a lumii. E drept că într-o astfel de concepție, de vreme ce totul este adevărat, pare cu neputință definirca unui adevăr

opus erorii și, prin urmare, definirea unei morale. Aceasta va fi dificultatea care îl va opri pe Socrate și care în cele din urmă îl va întoarce împotriva sofisticii. După toate aparențele, Protagoras credea că o va fi rezolvat în felul în care inginerii noștri își închipuie că sunt capabili să domine lumea, transformând-o. Acesta este, se pare, secretul pentru a vorbi bine (ὀρθοέπεια, εὖ λέγειν), cuprins și în formula îndrăgită de sofiști: *logos*-ul cel mai slab să-l faci să fie cel mai puternic: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν[38]. „Cît despre înțelepciune și înțelept, nu merg nici pe departe până acolo încât să afirm că nu există, va expune Socrate în numele lui Protagoras în faimoasa apologie din *Theaitetos*[39], numai că, pentru mine, înțeleptul înseamnă cu totul altceva: acela care, preschimbând ceea ce este și apare vreunuia dintre noi drept rău, îl face să fie și să apară bun (ἀγαθά). Așa că nu întoarce fiecare cuvânt al exprimării mele pe toate fețele, ci caută mai degrabă să înțelegi mai clar ce spun, din următorul exemplu. Amintește-ți, de pildă, ce se spunea mai înainte, că celui suferind mâncarea îi apare și este amară, dar pentru cel sănătos este și pare dimpotrivă. Mai înțelept (σοφώτερον) nu poate fi considerat nici unul dintre ei — căci nu e cu putință — și nici nu poate fi socotit, cel ce bolește, neștiutor, fiindcă are astfel de păreri, iar cel sănătos, înțelept, fiindcă are altele. Trebuie schimbată o stare cu cealaltă, fiindcă una din ele este mai bună (ἀμείνων γὰρ ἡ ἑτέρα ἕξις). Tot astfel, și în educație trebuie făcută schimbarea de la o stare către alta mai bună (ἐπὶ τὴν ἀμείνω): atâta doar că medicul schimbă prin leacuri și sofistul prin discursuri (ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις). Bineînțeles că pe cineva care formula opinii false nu l-a făcut nimeni să formuleze după aceea unele curente, căci nu este posibil nici să formulezi opinii despre ceea ce nu există (τὰ μὴ ὄντα), nici să formulezi altele decît cele pe care le formulezi; or acestea sînt întotdeauna curente, dar cred că opiniile unui spirit aflat în stare proastă sînt la fel cu starea, iar, dacă s-a făcut bine, formulează alte opinii, potrivite acestei stări. Unii, din nepricepere, numesc aceste reprezentări (φαντάσματα) «adevăruri». În ce mă privește, sunt de acord că unele sunt mai bune (βελτίω)

decât altele, nefiind însă cu nimic mai adevărate (ἀληθέστερα δὲ οὐδέν)" [trad. Marian Ciucă].

Nu altfel raționează cel care captează apele unui torent și transformă energia acestora din vătămătoare, atunci când inundă și distruge, în utilă, când distribuie lumină și forță. Dacă expresiile lucrurilor (λόγοι) emană din lucruri, precum puterea apei din apă, omul poate interveni în același fel pentru a le înclina mai curând către ceea ce este bun decât către ceea ce este rău. Dar obiecțiile lui Socrate își păstrează întreaga lor valoare. În cazul acesta, omul nu face decât să aplice știința, pe cea a fizicianului sau pe cea a retorului, acceptând, totuși, anumite date morale, și anume că lumina și forța electrică sunt bunuri, că sănătatea și virtutea sunt bunuri. Cine decide asupra acestora, dacă nu filosoful, atunci când, în sfârșit, a înțeles natura binelui absolut? Dacă această natură nu este definită, toată construcția se năruie, la fel cum orice folosire a cuvântului devine imposibilă dacă e cu neputință stabilirea unui adevăr absolut prin raport cu care să se așeze adevărul și falsul. Limbajul nu poate fi în același timp călăuză a acțiunii și rezultat al ei[40].

Parmenide, Zenon și Gorgias

Dacă limbajul este o emanație a lumii, atunci cuvintele sunt în mod natural adevărate. Însă noi suntem pe deplin îndreptățiți să gândim că nu e așa, Heraclit observase deja: „numele (ὄνομα) arcului este (așadar) viață, dar acțiunea sa înseamnă moarte"[41] [trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu], căci în grecește numele arcului este ὁ βιός și cel al vieții este ὁ βίος; se deosebesc doar prin accent. „Unul, singurul înțelept, mai spunea el, dorește și nu dorește să fie chemat cu numele de Zeus"[42] [trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu], indicând prin aceasta că el deosebea numele de ființa desemnată prin acel nume. Nu știm până unde îl condusese reflecția asupra dreptei potriviri a numelor. Însă, considerând că în timpul lui Platon mai existau oameni, precum

Cratylos, care să susțină că numele sunt din fire adevărate, se pare că o dată cu Heraclit asistăm doar la debutul unui efort de analiză privind raporturile dintre expresie și lucrul exprimat.

Sarcina filosofilor greci era complicată de faptul că pentru ei (Platon va constitui o mărturie pentru aceasta) expresia (λόγος) nu era întotdeauna, pur și simplu, suma cuvintelor care o compun, astfel încât neîncrederea pe care o puteau căpăta, prin experiență, față de cuvinte, confruntându-le cu lucrurile pe care acestea le desemnau, nu se extindea neapărat și asupra *logos*-ului, care își putea păstra valoarea de întreg independent de suma părților sale. Parmenide ne oferă exemplul unei astfel de atitudini. „Vorbe goale fi-vor dar toate câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate: nașterea și moartea, a fi și a nu fi, schimbarea locului ori a strălucitoarelor culori"[43] [trad. D. M. Pippidi], ca și cum ar respinge datele aduse de limbaj asupra naturii lucrurilor, ca și cum ar refuza limbajului orice drept de a ne revela esența lucrurilor. Prima greșeală a muritorilor este de a fi numit (ὀνομάζειν) două forme dintre care una nu e necesară[44]; despărțindu-le, ei le-au opus pe una celeilalte și le-au dat semne de recunoaștere deosebită. Pentru Parmenide, așadar, eroarea pătrundea în lumea opiniei (Δόξα) prin denominație, îndepărtându-ne de discursul demn de încredere și de gândire. Și, într-adevăr, limbajul nostru conține termenul de neființă, care este în sine contradictoriu. Neființa nu este și nu poate să fie. Niciodată n-ar fi trebuit nici măcar să-i dăm un nume. Trebuie să abandonăm calea pe care această expresie pare să o deschidă spiritului nostru și să ne mărginim la noțiunea unică de ființă, noțiune continuă care nu comportă nici mai mult, nici mai puțin, nici dispersie, nici adunare, nici început, nici sfârșit. Însă atunci cu ce drept „subiectul existent va primi un atribut care nu este subiectul însuși? Ființei ca subiect doar ființa i se potrivește ca atribut"[45]. Dar oare astfel nu ni se interzice orice judecată? Megaricii și cinicii nu vor pierde prilejul să pretindă acest lucru, iar Platon nu va putea evita problema astfel pusă gândirii logice.

Pe de altă parte, totuşi, Parmenide va afirma că a gândi, a fi şi a vorbi alcătuiesc un ansamblu în întregime coerent[46]. „E tot una a gândi şi gândul că ceva este; doar, fără fiinţa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul." [trad. D. M. Pippidi]. Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν[47]. Sarcina de a corecta disonanţele care apar în expresii o va încredinţa *logos*-ului, aşadar. „Distinge prin limbaj (κρῖναι δὲ λόγῳ), va sfătui el, argumentarea perfidă pe care eu însumi am enunţat-o"[48] (πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα). Concluzia este că, în ciuda inexactităţii numelor, *logos*-ul i se părea capabil să ne dezvăluie fiinţa şi să instituie astfel ordinea adevărului. Să nu fie oare aceasta o dovadă, se va spune, că ar trebui să despărţim *logos*-ul de limbaj, cel care tocmai a fost învinuit o dată cu denominaţia, pentru a conferi *logos*-ului un sens autonom, de gândire sau de raţiune? Nu cred, căci Platon nu ar fi omis să ne spună, dacă s-ar fi putut considera acest sens. În cazul acesta ne aflăm mai curând în faţa cercetării ce însoţeşte un prim efort de disociaţie. Poate că numele nu sunt pe deplin îndreptăţite, poate că nu sunt aplicate cu o totală precizie lucrurilor pe care le desemnează, loc pentru îndoială există, însă *logos*-ul rămâne, totuşi, criteriul şi asta pentru că el este altceva decât suma elementelor sale. Dacă argumentele lui Zenon n-ar fi ceea ce sunt, o critică şi în acelaşi timp o afirmare a limbajului, atitudinea lui Gorgias nu ar fi o distrugere a adevărului discursiv şi totodată o credinţă în atotputernicia limbajului. În această duplicitate, în această indecizie trebuie căutată originea dialecticii[49]. Înainte de a ajunge la Aristotel, înainte de a stabili că limbajul nu este decât un sistem de semne arbitrare, va trebui să trecem prin frământările eleaţilor, ale sofiştilor, ale lui Socrate şi ale lui Platon însuşi.

Aplicând metoda analizei pur formale, condamnată de Aristotel[50], la rândul său Zenon va contribui la năruirea limbajului cu tot atât de multă siguranţă ca şi Protagoras cu antilogiile

sale. „Dacă ființele sunt multe, va raționa el, aceeași ființă e asemenea și neasemenea; dar e cu neputință ca aceeași ființă să fie asemenea și neasemenea; deci ființele nu sunt mai multe"[51] [trad. D. M. Pippidi]. Iată, așadar, o atribuire, și nu dintre cele inferioare, care este eliminată. Concepția despre limbaj care stă la baza acestui argument e aceeași cu a lui Protagoras. Aceeași realitate nu poate fi numită simultan asemenea și neasemenea, pentru că atributele sale nu sunt raporturi stabilite de noi, ci sunt calități inerente naturii lucrului, precum amărăciunea și dulceața mierii, pentru că aceste adjective sunt expresii specifice ale lucrului, *logoi*-i săi, și nu formule pe care le enunțăm noi despre acel lucru. Altfel nu ne-am afla în impas și am ajunge la enunțarea aristotelică a principiului contradicției: un același lucru nu poate fi numit și asemenea și neasemenea în același timp și sub același raport. De fapt, este imposibil de acceptat ca Zenon să fi crezut, într-adevăr, că Ahile nu ar reuși niciodată să ajungă broasca țestoasă. Voia să dovedească astfel că, prin modul în care defineau mișcarea, contemporanii săi cădeau în contradicții fără limită. Critica sa era îndreptată asupra formei și nu asupra conținutului gândirii. Prin urmare, intenția era să descopere, un alt sistem de expresie decât cel al epocii sale. Fiecare criză a matematicilor a fost însoțită de o necesitate similară de invenție simbolică și a fost rezolvată prin descoperirea efectivă a unui nou simbol, aplicarea algebrei în geometrie, diferențiala, teoria grupurilor, imaginarele, ca să nu mai vorbim de încercările moderne asupra mulțimilor, care încă nu s-au încheiat. Or dialectica era chiar metoda preconizată de Zenon pentru descoperirea acelui mod exact de expresie la care visa. Un filosof din zilele noastre ar spune, desigur, că astfel de argumente conduc la concluzia incapacității limbajului de a reprezenta mișcarea altfel decât prin transpunere într-un joc fixat de simboluri și ar compara cazul obiectului mișcat cu cel al numărului întreg, unu, de pildă. Deși finit, el este suma unerii infinite $\frac{1}{2}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2^3}+\cdots\frac{1}{2^n}$ și, prin

egalitatea acesteia cu sin $\frac{\pi}{2}$ „este definit datorită unui şir fundamental de ordinul 2e“[52], iar de aici filosoful nostru ar deduce cu uşurinţă necesitatea de a nu confunda între ele diversele forme de raţionament prin care spiritul îşi săvârşeşte analizele şi de a determina corect condiţiile trecerii la limită. Însă pentru un filosof grec formula mişcării avea tot atâta realitate ca şi mişcarea însăşi, iar problema expresiei nu admitea soluţii la fel de facile. Obiecţia lui Platon faţă de Protagoras şi susţinătorii acestuia va fi că dacă totul este adevărat, este adevărat şi că nimic nu este adevărat[53], iar eleaţilor le va spune că nu se pot lipsi de numele pe care le scot din uz, precum „nefiinţa“, „în afară“, „printre alţii“, „prin sine“, „nemaifiind cazul să fie combătuţi de alţii, ci având acasă la ei pe duşman, cum se spune, şi pe oponent“[54]. Într-o teorie realistă asupra limbajului, într-adevăr, este imposibil de evitat problema pusă de raportul dintre expresie şi obiectul exprimat de aceasta. Şi orice dialectică având-şi punctul de plecare într-o astfel de teorie, atunci când e aplicată cu strictețe, sfârşeşte prin a se scufunda într-un nihilism fără ieşire[55]. Dovada ne este oferită de exemplul lui Gorgias, sofistul de tendinţă eleată. „Printre cei care distrug criteriul, ne spune despre el Sextus Empiricus[56], Gorgias din Leontinum e căpetenie, însă el atacă altfel decât discipolii lui Protagoras. Lucrarea cu numele: «despre Nefiinţă sau despre natură» prezintă, rînd pe rînd, trei capete de acuzare: primul şi cel principal este că nimic nu există, al doilea că dacă există ceva, nu poate fi cunoscut de om, al treilea că, în chiar cazul că omul l-ar putea cunoaşte, i-ar fi cu neputinţă să-l mărturisească şi să-l explice vecinului său“[57]. Doar al treilea argument ne interesează aici, pentru că introduce critica limbajului. Iată-l, în totalitatea sa. Admiţându-se că se cunoaşte fiinţa, e cu neputinţă să o împărtăşeşti altcuiva. Într-adevăr, dacă realităţile pot fi văzute, auzite şi, în general, sunt sensibile — înţeleg prin aceasta realităţile exterioare nouă — şi dacă percepem vizibilul prin văz şi audibilul prin auz şi nu

invers, cum vom putea să le facem cunoscute și altora? Căci instrumentul acestei comunicări este limbajul (ᾧ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος)[58]. Însă limbajul nu este totuna cu lucrurile existente (λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα); așadar nu realitățile sunt cele pe care le înfățișăm altuia, ci limbajul, adică altul decât lucrurile existente. Deci la fel cum vizibilul nu poate deveni audibil, și nici audibilul vizibil, de vreme ce lucrul se află în afara noastră, el nu poate deveni limbajul nostru (λόγος ὁ ἡμέτερος); iar dacă nu este limbaj, nu poate fi revelat altcuiva. Într-adevăr, limbajul rezultă din impresiile pe care ni le lasă lucrurile exterioare (ὅ γε μὴν λόγος, φησίν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν), adică cele sensibile. Din întâlnirea cu seva se naște în noi (ἐγγίγνεται ἡμῖν) expresia a cărei origine se află în această însușire (ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος; κατὰ cu genitivul), din întâlnirea cu culoarea, expresia a cărei origine se află în culoare. Prin urmare, nu limbajul explică existența exterioară, ci existența exterioară face să fie înțeles limbajul. Nici măcar nu este îngăduit să se spună că limbajul ar fi un obiect de același rang cu cele vizibile sau audibile, așa încât prin mijlocirea acestui obiect existând cu adevărat în afara noastră, existențele exterioare să ne poată fi înfățișate (ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι). Într-adevăr, chiar dacă discursul este un obiect existând în afara noastră (εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησίν, ὁ λόγος), totuși, el se deosebește de celelalte obiecte și diferența cea mai marcantă desparte corpurile vizibile de expresii, căci vizibilul este sesizat cu un organ, iar limbajul cu altul. Astfel, limbajul nu explică pluralitatea obiectelor naturale, așa încât nici limbajul, nici obiectele naturale nu se pot explica reciproc. Acestea sunt dificultățile lui Gorgias: cu cât se încearcă mai mult a-l supune, criteriul adevărului dispare (οἴχεται). „Pentru ceea ce nu este deloc ființă și care nu poate fi nici cunoscut, nici demonstrat altcuiva, nici un criteriu nu este cu putință."

În Ps. Aristot. *de Mel. Xenoph. Gorg.* (980 b. 8.17) acest raționament este completat după cum urmează: „Chiar presupunând că ființa ar fi enunțabilă, [cel care ar auzi-o formulată nu ar înțelege-o. Într-adevăr], se presupune că este cunoscută și de cel care o aude formulată și de cel care o formulează. Dar cel care aude formularea, cum va înțelege el același lucru ca și cel care o enunță? E cu neputință ca același concept să se găsească în același timp în doi subiecți aflați în două locuri diferite: în acest caz, unu ar fi doi. Să presupunem că ființa subzistă astfel în doi subiecți, rămânând aceeași, nimic nu-i împiedică să nu li se pară ființa asemenea, de vreme ce ei nu sunt întru totul asemenea și nici în același loc, căci dacă s-ar afla în același loc nu ar mai fi doi, ci unu. [Să presupunem, în sfârșit, că ființa le-ar părea la fel celor doi subiecți, ea nu ar fi și cunoscută astfel, având în vedere că] senzațiile unuia și aceluiași subiect pot să fie diferite în același timp dat, căci unele îi vin prin auz, altele prin văz și, în plus, ele diferă de la o clipă la alta. *A fortiori*, doi subiecți diferiți nu vor avea aceleași senzații“[59].

Așadar, dacă e să dăm crezare acestor mărturii, fără a rupe cu tradiționala concepție greacă despre limbaj, potrivit căreia acesta este o emanație materială a lumii exterioare care se exprimă prin noi (ὅ γε μὴν λόγος, φησίν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται), Gorgias[60] înțelesese că e imposibil ca lucrul exprimat să nu fie deosebit de expresia sa. Într-adevăr, pe de o parte, expresia nu este lucrul exprimat (λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα), și, pe de altă parte, dacă expresia ne vine de la lucrul exprimat și este, ca și el, un obiect exterior nouă, ele diferă unul de altul, așa cum diferă două subiecte, oricare ar fi raporturile dintre ele; dovada este că le percepem prin organe de simț diferite. Trebuie adăugat că, de vreme ce este refractată prin noi, în măsura corespunzătoare, expresia poartă amprenta personalității noastre, care nu este identică cu nici o alta, astfel încât suntem închiși într-o deplină neputință de a comunica altcuiva rezultatul impresiilor noastre.

Așa stând lucrurile, fiind, adică, realitatea incognoscibilă, pentru că între ea și noi se așează limbajul, nu știm cum justifica Gorgias retorica, în care se spune că era considerat maestru. Fiindcă această neîncredere față de limbaj ca instrument de cunoaștere nu-l împiedica să admită puterea cuvântului[61]. Dar cel puțin putem să ne imaginăm în ce stare se afla dialectica atunci când Socrate și-a propus să facă din ea instrumentul investigației morale. Dintr-o perspectivă, totul părea adevărat, din alta, totul părea fals, și între oameni păreau să conteze doar raporturile de forță, fără a se putea vorbi despre dreptate sau nedreptate. Însă nu poate exista problema binelui decât dacă răul este separat de acesta, deci dacă suntem capabili să deosebim eroarea de adevăr. Căci formula: *totul este adevărat* duce la același scepticism logic ca și cealaltă: *totul este fals*. Învățătura sofiștilor îi ducea pe greci către o misologie la fel de nebunească și periculoasă ca și mizantropia adolescentului după prima sa decepție[62]. Prin folosirea imprudentă a limbajului se ajunge inevitabil la a crede[63], „că nici între realități, nici între raționamente nu se află urmă de lucru necorupt și ferm" [trad. Petru Creția].

În momentul când își expune, în *Republica*, planul său de educație, Socrate evocă această sărăcie a spiritelor și a inimilor, de la care voia să-și salveze cetatea[64]: „[...] noi avem, din copilărie, anumite opinii despre drept și frumos, opinii în care am fost crescuți, dându-le ascultare și cinstindu-le ca pe niște părinți. [...] Or, cei cât de cât măsurați nu dau ascultare opiniilor contrare acestora, opinii ce presupun plăceri care lingușesc sufletul și îl trag către ele; ei cinstesc celelalte opinii, pe cele părintești și ascultă de ele. [...] Ei bine, iată că un astfel de tânăr se întreabă: ce este frumosul? Legiuitorul îi răspunde[65], dar el aude rațiunea ridicând obiecții. Iar când aceasta se întâmplă în multe cazuri și de multe ori, el ajunge la părerea că frumosul nu este cu nimic mai degrabă frumos, decât urât. Și la fel când s-ar întîmpla și cu dreptul și cu binele și cu tot ceea ce el ținea în cinste, ce socoți că va face tânărul cu aceste principii? Le va mai da ascultare oare și le va mai cinsti? — E necesar [...] ca nici să nu le mai cinstească la fel, nici să le dea ascultare. — Dar în clipa

când el nu mai socotește acele principii vrednice de cinste și înrudite cu firea sa și nici nu le află pe cele adevărate, este oare cu putință ca el, în mod plauzibil, să se îndrepte spre alt fel de viață, decât cel aparținând lingușitorilor? — Nu-i cu putință. — Cred că el, dintr-un om cu frica legilor va deveni un nelegiuit. — E necesar. — În acest caz [...] pățania celor ce au de-a face cu discuțiile dialectice de felul acesta (τῶν οὕτω λόγων ἁπτομένων) este firească și merită înțelegere. — Dar și compătimire. — Atunci, pentru ca să n-ai nevoie să-i compătimești pe cei din jurul vârstei de treizeci de ani, trebuie să aibă de-a face cu dialectica doar cel supus în tot felul atenției? — Desigur. — Dar nu este principala atenție grija ca cei tineri să nu guste din dialectică? Cred că nu ți-a scăpat că cei prea tineri, atunci când pentru prima oară gustă din discuțiile în contradictoriu se folosesc de ele ca de un joc; ei le utilizează mereu pentru a contrazice și, imitând pe cei ce obiectează, aduc și ei altora obiecții, bucurându-se precum cățelandrii să muște și să sfâșie mereu cu vorba pe interlocutor. [...] Dar atunci când aduc obiecții multora, când primesc obiecții din partea multora, ei cad statornic și degrabă în părerea că nimic nu e la fel cum credeau mai înainte"[66] (ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἡγεῖσθαι ὧνπερ πρότερον) [trad. Andrei Cornea].

Totuși, aceste jocuri de controverse nu reușiseră, desigur, să distrugă în întregime tradiționala credință în limbaj a grecilor. „Totul se petrece doar potrivit lui", proclamase Heraclit. „Nimic nu se întâmplă fără rost, afirmase Leucip, care și el era din Efes, în Asia Mică, ci toate lucrurile se înfăptuiesc pornind de la cuvânt și în virtutea unei necesități"[67]. În *Timaios*, Platon ne spune că „soarele, luna și celelalte cinci astre, cele numite rătăcitoare s-au născut din *logos*-ul zeului și din gândirea sa logică întoarsă către nașterea timpului pentru a defini și păstra numerele timpului"[68]. Pitagorcicii credeau că numerele erau „cauzele lucrurilor în măsura în care sunt limite sau capete (ὅροι) care definesc lucrurile, precum punctele determină figurile" și că a descoperi o prioritate oarecare a numerelor înseamnă întotdeauna „a des-

coperi o oarecare calitate simbolică sau un oarecare epitet divin caracteristic“[69]. Pentru Parmenide, a fi era a gândi, iar a gândi era a vorbi. Aceşti giganţi se ridicau în spatele sofiştilor pentru a proteja gândirea greacă împotriva declinului. Dar nu trebuie să uităm nici că acesta era inevitabil, chiar dacă trebuia să fie lent, căci legând limbajul de lumea exterioară, făcând din limbaj o imagine a lumii sensibile, civilizaţia greacă se abandonase instabilităţii fluxului şi refluxului veşnice ale lucrurilor. Tentativa lui Platon ne va apărea cu atât mai admirabilă, cu cât era, fără îndoială, disperată.

NOTE

[1] Pentru exemple ale acestor întrebuinţări, cf. *Anexa I*.

[2] Cf. L. Brunschvicg: *Le Progrès de la conscience...*, Paris, Alcan, 1927, t. 1, p. 13: „Cuvântul λόγος, prin însăşi indeterminarea sa hărăzit celei mai strălucite şi celei mai uimitoare soarte, înseamnă deopotrivă *raţiune* şi *limbaj*“.

[3] În *Anexa II* se vor găsi dovezile acestei aserţiuni sub două titluri: 1. Definiţii greceşti (extrase mai ales de la Platon şi Aristotel) ale cuvântului λόγος, considerat ca substantiv al verbului λέγειν, a spune, a vorbi, 2. Cercetare a raporturilor dintre termenii λόγος, διάνοια şi δόξα în filosofia lui Platon.

[4] *Sofistul*, 232 a.

[5] *Adv. Math* VII, 126 sq., citat de Diels: *Vorsokr*. ed. a 5-a, Heraclit A. 16.

[6] *Fragmentul 107*. Participiul poate fi sau cauzal sau condiţional (βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων).

[7] ἄλογος în sens dublu indicat în notele 20 şi 21 din *Anexa II*.

[8] Această tulburare va fi punctul de plecare al unei reflecţii de ansamblu despre limbaj în lucrarea mea principală: B. Parain, *Recherches sur le nature et les fonctions du langage*, cap. III, Gallimard, 1942.

[9] Elementele esenţiale ale activităţii noastre intelectuale: *inteligenţa* (φρόνησις), *gândirea* (νοῦς) şi *logos*-ul sunt deosebite cu grijă în expunerea lui Sextus Empiricus.

[10] Această ultimă frază este, poate, o glosă a lui Sextus Empiricus, dar ca nu răpeşte nimic din valoarea mărturiei asupra naturii *logos*-ului heraclitean.

[11] λόγος. J. Burnet traduce aici prin *Word* (*Greek Philos.*, Part. I, *op. cit.*, p. 58) [Brice Parain foloseşte forma „Verbe“ N. red.].

[12] *Fragmentul 1*, citat aici de Sextus Empiricus.

[13] *Fragmentul 2*, citat în acelaşi fel, aici de Sextus Empiricus.

[14] Anaxagoras numeşte νοῦς-ul cel mai subtil şi cel mai pur dintre corpuri, λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον. *Fragmentul 12*.

[15] *Fragmentul 93*.

[16] *Fragmentul 50*.

[17] *Fragmentul 72*.

[18] *Fragmentul 45*. Se va compara acest avertisment cu cele ale lui Pascal din ale sale cugetări despre divertisment.

[19] Acesta mi se pare a fi sensul *fragmentului 115*: Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. Observăm, într-adevăr, că un cuvânt, iscat în noi printr-o emoţie oarecare, zămisleşte apoi un întreg discurs, ca şi cum emoţia ar fi slujit doar la a-i imprima un elan iniţial şi apoi propria noastră putere logică s-ar exercita potrivit propriei sale mişcări.

[20] *Adv. Math.*, *VIII*, 286: καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡ. φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

[21] L. Robin. *La Pensée grecque*, 2ᵉ édition, *op. cit.*, p. 91.

[22] *Vorsokr*, 5 éd., Heraclit. A 8: οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας διήκοντα. În *Adv. Math*, VII, 126 sq. citat mai sus, Sextus Empiricus ne relatează că teoria heracliteană a *logos*-ului aminteşte de versurile din *Odiseea (Od. XVIII*, 136-137), în care Homer ne spune că spiritul oamenilor e ceea ce-l face Jupiter: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. „Spune-mi, în această lume, ce au oamenii în suflet? Ceea ce, în fiecare dimineaţă, le sădeşte Tatăl muritorilor şi al zeilor.“ Or, Sfântul Augustin, în *De Civitate Dei* (V, 8, citat de Alb. Yon în ediţia sa *De Fato* a lui Cicero, *Les belles lettres*, 1933, p. 27) ne relatează că, potrivit lui Cicero, stoicii s-au bazat pe acest text pentru a afirma puterea destinului (*fatum*): „sed quoniam Stoicos, dicit [Cicero] uim fati asserentes istos ex Homero versus solere usurpare...“ *Fatum* aparţine şi el unei rădăcini care semnifică „a spune“ (fari, φημί, dor. φᾶμι). E semnificativă apropierea între *fatum* şi λόγος în acelaşi sens, de destin.

[23] *Met.*, 1005 b 25: „Într-adevăr, e peste putinţă ca un om să-şi poată închipui că unul şi acelaşi lucru este şi totodată nu este. Şi totuşi unii cred că Heraclit a afirmat acest lucru“ [trad. Şt. Bezdechi]. Această remarcă

vine imediat după enunțarea principiului contradicției (1005 b., 19–20). În *Met.*, 1012 a 24, Aristotel ne spune iarăși: „Teoria lui Heraclit, potrivit căreia totul este și totuși nu este, pare că face adevărat totul" și la 1012 a 34: „Aceste propoziții sunt aproape identice cu acelea pe care le-a stabilit Heraclit; căci, când acesta afirmă că totul e adevărat și că totul e fals..." [trad. Șt. Bezdechi]. De această atitudine a lui Heraclit se va apropia cea a lui Pascal, neignorând rolul pe care l-a jucat critica limbajului în gândirea acestuia din urmă: „iată adevărata noastră stare; aceea care ne face incapabili a ști cu certitudine și a ignora complet. Plutim pe un mijloc vast, mereu nesiguri și alunecând de la un capăt la altul. Orice termen pe care am crede că-l legăm și consolidăm, se clatină și ne părăsește; și dacă îl urmăm, ne scapă din mâini, alunecă și fuge la nesfârșit. Nimeni nu se oprește pentru noi... (*Pensées. Disproportion de l'homme*, f* 72 din ed. Brunschwicg, trad. rom. George Iancu Ghidu).

[24] Cf. Aristotel, *Met.*, Γ 8, 1012 a 31–33: οἱ μὲν οὐδὲν φάσκοντες ἀληθὲς εἶναι (οὐδεν γὰρ κωλύειν φασὶν οὕτως ἅπαντα εἶναι ὥσπερ τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι)...

[25] Aristotel: *Met.* Γ 5. 1010 a 12: ὅς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον. „Pentru a traduce gândirea, preferând o simplă mișcare din deget, limbajului care o îngheață." (L. Robin, *La Pensée greque*, 2ᶜ éd., *op. cit.* p. 93).

[26] Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypot.* I, 216-219. Cf. Diels, *Vorsokr* 5ᶜ éd. *Protagoras A*, 14. Am respectat traducerea pe care a dat-o acestui pasaj R. P. Festugière în *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, pp. 237 și 238. În lucrarea sa *Sophistik und Rhetorik...* Leipzig, 1912, H. Gomperz a degajat în mod remarcabil liniile călăuzitoare ale filosofiei lui Protagoras în raport cu concepția greacă a *logos*-ului.

[27] Platon (*Theaitetos*, 152 d – 160 d) ne spune și el că relativismul lui Protagoras provenea din doctrina fluxului heraclitean. Cf. H. Gomperz., *op. cit.*, p. 251 sq.

[28] A se apropia de această formulare expresia lui Aristotel: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν (*De Anima*, 403 a 25).

[29] Pentru această interpretare a filosofiei lui Protagoras, cf. H. Gomperz, *op, cit.*, pp. 254 și 259.

[30] Aristotel, *Met.* IV 1006 a 2 – 1007 b 19 – 1009 a 5, ne relatează că pentru Protagoras totul era adevărat. Cf. și *Euthydemos*, 286 c: καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν... ἢ λέγοντ' ἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν.

[31] Dionysodoros, sofistul, va stabili ca axiomă, în *Euthydemos* al lui Platon, că fiecărui lucru îi aparține propriu-i *logos*, care îl exprimă: εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι; — πανύ γε — οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; — ὡς ἔστιν *Euth.*, 285 e.

[32] Aceste argumente au fost analizate şi clasificate de F. Horn, *Platonstudien*, şi Bonitz, *Platonische Studien*. L. Méridier a rezumat aceste studii în comentariul său la *Euthydemos* (coll. G. Budé, pp. 124–126), trimiţând şi la Aristotel: *De soph. el*. Am împrumutat formulările sale.

[33] L. Méridier, *loc. cit*., p. 125.

[34] *Euth*., 285 e.

[35] De pildă, Socrate ne spune în *Cratylos* că dreapta potrivire a unui nume constă în aceea că el face cunoscută natura lucrului (ὀνομάτος... ὀρθότης ἐστὶν αὔτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πράγμα, 428 e). Abia în *Parmenide* va analiza Platon pentru prima dată dublul sens al cuvântului εἶναι.

[36] *Cratylos*, 435 d: ὅς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαὶ καὶ τὰ πράγματα.

[37] Cf. *Cratylos*, 391 c. „dreapta potrivire a numelor, aşa cum a învăţat-o el de la Protagoras"[trad. Simina Noica].

[38] H. Diels, *Vorsokr*., *op. cit*., *Protagoras*, B. 6 b.

[39] *Theaitetos*, 166 d sq. (trad. A. Diès) şi H. Gomperz, *op. cit*., p. 258 sq., 40 sq.

[40] Întreaga concepţie materialistă, deci monistă, consideră în mod necesar limbajul sau ca pe o emanaţie a lumii sau ca pe o mişcare a corpurilor noastre şi se loveşte de aceeaşi dificultate. Materialiştii dialecticieni din epoca noastră, în măsura în care sunt consecvenţi cu ei înşişi, nu cred, de pildă, în educaţia prin simpla învăţare a adevărului şi a binelui. Într-adevăr, pentru aceasta, ei consideră că ar trebui ca adevărul să posede propria sa putere de acţiune, ceea ce ar contrazice ipoteza monistă. Potrivit lor, opiniile şi judecăţile noastre rezultă din condiţia noastră materială, aşa cum limbajul exprimă corpul nostru. Copiii, oamenii în toată firea chiar, rămân totdeauna sub imperiul eredităţii lor, al mediului în care trăiesc şi al poftelor lor, favorizate de o structură economică a cărei lege e concurenţa. De aceea, pentru a rezolva o problemă oarecare şi a introduce un progres real, e nevoie de o transformare totală a lumii prin stabilirea prealabilă a unei societăţi din care binele ar putea decurge în mod natural sau, cel puţin, care nu s-ar opune apariţiei binelui (asta în ipoteza optimistă a unei bunătăţi naturale a omului, care se opune, de exemplu, concepţiei augustiniene, a naturii decăzute). Aceasta este justificarea ultimă (*morală*) a revoluţiei. Dar această noţiune directoare a binelui şi a adevărului astfel invocat, se află în om, în ciuda influenţelor inferioare, sau în afara omului, şi care e atunci natura sa? Dacă se află în om, ea trebuie să se exercite în mod natural, prin istorie, fără să fie nevoie chiar să căutăm a o defini. Dar atunci, în mod necesar, e o justificare deplină a tuturor evenimentelor, fără excepţie, un optimism analog celui exprimat de Protagoras, pe care îl

combătea Socrate (*Theaitetos*, 176 a: 'Αλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη...) sau celui prezent la Bossuet, atunci când evocă Providenţa. Căci pesimismul care ar decurge din altă concepţie monistă, care nu se încrede în om şi nu are speranţe de progres, ar exclude orice veleitate de acţiune. Dacă, dimpotrivă, revoluţiile pe care le înregistrează istoria sunt mutaţii bruşte şi factori de progres, cum orice acţiune violentă de acest gen presupune o convingere de dreptate sau de adevăr în individul care se decide pentru ea, acest lucru se întâmplă pentru că adevărul este capabil să-l impulsioneze pe individ la acte de sacrificiu, deci că are o putere autonomă asupra lui. Relativismul, pe care orice dialectică îl introduce, ajunge mai întâi să distrugă noţiunea de adevăr, apoi să o restabilească necondiţionat, din nevoia de a justifica acţiunea liberă. Discuţia se precizează mai bine, după cum vedem, privitor la limbaj.

[41] *Fragmentul 48.*

[42] *Fragmentul 32.* H. Diels presupune că Heraclit a vrut să accepte sensul filosofic dat numelui lui Zeus, dar modificându-i semnificaţia populară.

[43] *Fragmentul 8*, v. 38–41.

[44] *Fragmentul 8*, V. 50 sq. Cf. L. Robin, *La Pensée grecque*, 2[e] éd., *op. cit.*, p. 107. Cf. şi *fragmentului* 9: cum totul fusese numit lumină şi tenebre... ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται...

[45] Léon Robin, *La Pensée grecque*, 2[e] éd., *op. cit.*, p. 104.

[46] *Fragmentul* 6: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

[47] *Fragmentul 8*, v. 34–36.

[48] *Fragmentul 7*, v. 5–8 v. 1. Intenţia e subliniată cu oarecare preţiozitate, prin opoziţia λόγῳ–ῥηθέντα.

[49] Jean Cavaillès (*Méthode axiomatique et formaliste*, Paris, Hermann, 1937, p. 94) ne descrie o situaţie comparabilă cu aceasta din istoria matematicilor moderne, aceea a lui D. Hilbert, care se plasează între intelectualismul pur al lui Dedekind şi realismul aritmetic al lui Kronecker, fără a vrea să se decidă nici pentru unul, nici pentru celălalt. „De unde şi incertitudinile formalismelor parţiale, această folosire ambiguă în care semnul este, în acelaşi timp, ceea ce dorea Hilbert, un punct mobil într-o zonă de absolută libertate, şi reprezentantul altor operaţii concrete, acestea doar presupuse, dar al căror rezultat contează în folosirea actuală".

[50] *Met.*, 986 b: τὸν κατὰ τὸν λόγον ἅπτεσθαι... Am spune *logic*, dacă în spiritul nostru acest adjectiv şi-ar fi păstrat sensul său originar derivat din λόγος, limbaj. Poate că *verbal* ar fi aici un sens prea peiorativ.

[51] H. Diels. Vorsokr, *op. cit.*, *Zenon* A. 15.

[52] Cf. J. Cavaillès: *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, Hermann, 1937, p. 21, citându-l pe Cantor: Uber unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten. Zenon spunea: „dacă <ființele> sunt multe, e necesar să fie atât câte sunt, și nu mai multe, nici mai puține. Iar dacă sunt câte sunt, sunt numărate. Dacă sunt multe, ființele sunt nenumărate: căci printre ele se găsesc mereu alte <ființe>, și tot așa, printre acestea, altele. În felul acesta, ființele sunt nenumărate" [trad. D. M. Pippidi], (*Vorsokr*., *Zenon* B. 3).

[53] Cf. *Euthyd*., 286 c., *Theait*., 171 a, 179 b. Aristotel, *Met*. 1012 b 13–18 și A. Diès éd. *Theait*. (éd. Guil. Budé, *Notice*, p. 136 și n. 1, p. 212).

[54] *Sofistul*, 252 c.

[55] L. Robin, în lucrarea sa despre Platon, referitor la Parmenide (Alcan, *op. cit*., 1935, p. 138): „De îndată ce probează pe el însuși propria sa dialectică, sfârșește prin a scufunda eleatismul într-un nihilism fără ieșire". Propoziția poate fi generalizată la orice dialectică ivită dintr-un realism.

[56] *Adv. Math. VII*, 65 sq. H. Diels. *Vorsokr*., *op. cit*., *Gorgias* B. 3.

[57] Trad. R. P. Festugière în *Contemplation et vie contemplative*... *op. cit*., p. 240 sq.

[58] Notăm, în trecere, această definiție pentru λόγος: limbaj, sistem hermeneutic.

[59] Cf. R. P. Festugière, *Contemplation* ... *op. cit*., Append. V, pp. 474–475 și H. Gamperz, *Sophistik u. Rhetorik*, *op. cit*., p. 23, n. 28.

[60] „Nu e cu totul exact, așa cum remarcă R. P. Festugière (*Contemplation*... *op. cit*., p. 473), că anticii, înainte de Sextus, nu ar fi luat în serios scepticismul lui Gorgias. În *Phaidros*, 267 a, Platon îl așează în rândul scepticilor care πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον. În *Antidosis* 268 sq., Isocrate îl pune pe același plan cu Empedocle, Ion, Alcmeon, Parmenide și Melissos, pe care îi consideră filosofi. Cf. Nestle, *ap*. Zeller[6] (1920), I, 2, p. 367 n. 2".

[61] Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν. *Apologia Elenei* 8. Diels. *Vorsokr*., 5[e] éd., *op. cit*., *Gorgias* B 11, p. 290, 17.

[62] Cf. *Phaidon*, 89 d sq.

[63] Phaidon, 90 c (trad. L. Robin).

[64] *Rep. VII*, 538 c–539 c. Trad. de R. P. Festugière, *Contemplation*... *op. cit*., pp. 141–142. Cf. și *Philebos*, 15 d–16 a.

[65] În fraza grecească, elementul activ nu este aici omul, ci *logos*-ul: ὅταν τὸν οὕτως ἔχοντα ἐλθὸν ἐρώτημα ἔρηται, τί ἐστι τὸ καλόν, καὶ ἀποκριναμένου, ὃ τοῦ νομοθέτου ἤκουεν, ἐξελέγχῃ ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς δόξαν καταβάλῃ... Răspunzător

nu e, deci, atât sofistul, cât limbajul. Am păstrat traducerea lui R. P. Festugière pentru că e imposibil de redat în franceză intenția lui Platon.

[66] De acest pasaj se va apropia capitolul 82 al cărții a III-a a *Războiului peloponeziac* de Tucidide: „Dorind să se justifice acte considerate până atunci reprobabile, se schimbă sensul obișnuit al cuvintelor. Îndrăzneala necugetată trecea drept devotament curajos al asociațiilor secrete, precauția prudentă drept lașitate acoperită de aparențe onorabile. Bunul simț nu mai era decât pretext de slăbiciune; o deșteptăciune mare era doar o mare inerție... Căci, în general, omul e mai mulțumit să fie considerat dibaci purtându-se ca un ticălos, decât neîndemânatic, dacă e cinstit"... (trad. Jean Voilquin, Classiques Garnier). Un alt fragment din *Republica* (VIII, 559 d—562 a) ne lasă să credem că Platon atribuia democrației cauza acestei tendințe către nihilism, ceea ce ar explica atitudinea sa politică: când guvernarea din sinele tânărului trece de la oligarhie la democrație dorințele pun stăpânire pe sufletul său, după ce au văzut că acesta e gol de știință, de ocupații frumoase și de cuvinte adevărate (καὶ λόγων ἀληθῶν), care sunt cei mai buni paznici ai gândirii (διανοίας) pentru oamenii iubiți de zei. Cuvinte și opinii false (ψευδεῖς καὶ ἀλαζόνες λόγοι τε καὶ δόξαι) ocupă locul, schimbând sfiala în neghiobie, cumpătarea în lașitate, alungând cuvintele adevărate... etc. Într-adevăr, aceasta este purtarea prietenilor anarhiei, în cazul ființelor ca și în cel al cuvintelor.

[67] Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. *Fragmentul* 2.

[68] *Timaios*, 38 e.

[69] L. Robin, *La Pensée grecque*, *op. cit.*, pp. 71 și 73. Subordonarea limbajului față de numere, la pitagoreici, ne explică de ce cuvântul *logos* a putut lua, mai târziu, sensul restrâns de raport, această relație fiind *expresia* fundamentală a științei numerelor.

CAPITOLUL II

SOCRATE AL LUI PLATON[1]

Aristotel îi prezintă de obicei pe platonicieni drept nişte flecari: οἱ ἐν τοῖς λόγοις, logicieni, dialecticieni[2], toate calificativele conţinând o nuanţă de dispreţ. El crede că „la convingerea deosebită de a pitagoreicilor că Unul şi numerele există despărţit de lucruri şi la introducerea Ideilor în sistemul său a ajuns el [Platon, *n. trad.*] datorită unor consideraţii logice (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν), căci predecesorii săi nu se ocupaseră cu dialectica"[3] [trad. Şt. Bezdechi]. Aceste judecăţi, care sunt nişte critici, ne arată că ar trebui să căutăm sursa filosofiei platoniciene într-o reflecţie asupra limbajului. Fostul sofist Socrate şi fostul poet Platon, duşman al poeţilor, se întrebau cu pasiune despre menirea limbajului în univers. În cele mai multe dialoguri[4], preferinţa lui Socrate pentru *logoi* e înfocată. „Frumos, desigur, şi de la zeu venit — te încredinţez — este avântul care te mână spre discutarea argumentelor" [trad. Sorin Vieru], observă Parmenide: Καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους[5]. Socrate nu-l contrazice. Desigur, remarca lui Parmenide nu e lipsită de oarecare ironie, căci el nu încuviinţează întru totul eforturile pe care Socrate tocmai le făcuse pentru a defini (ὁρίζεσθαι) frumosul, dreptatea, binele şi toate formele prin una singură (καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν). Dar îl laudă, cel puţin, pentru că nu şi-a lăsat cercetarea să se piardă printre cele vizibile (ἐν τοῖς ὁρωμένοις) şi a îndreptat-o către lucrurile inteligibile, care cel mai bine se lasă prinse prin limbaj şi care ar putea fi numite pe drept cuvânt idei (ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι). Însă îi reproşează că prea a separat

existențele unele de altele, ca și cum nu ar fi decât cuvinte izolate între ele, și îi sugerează altă dezvoltare a dialecticii, mai subtilă, ce i-ar îngădui să depășească greutățile la care se expune atunci când se ține prea îndeaproape de contradicțiile verbale ale asemănătorului și neasemănătorului, ale mișcării și repausului, ale ființei și neființei ... etc.[6] Însă nu condamnă această pasiune pentru limbaj, căci pentru un grec ar însemna și o condamnare a filosofiei, în același timp. În fine, asupra acestei drame iată textul cel mai semnificativ din opera lui Platon. Se află în *Phaidon*. Desprins de polemică, într-un moment solemn în care deja ne vorbește ca de dincolo de mormânt, Socrate ne previne de primejdia neîncrederii în limbaj: „Căci nimănui nu i se poate întâmpla un rău mai mare decât să ajungă să urască argumentele (*logoi*-i) (ὅτι ἄν τις μεῖζον τούτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας 89 d.)" [trad. Petru Creția]. Această frază sună ca un testament. Socrate îi va conferi deplina valoare de ultim cuvânt povestindu-ne imediat cum, după ce fusese atras de fizică și de teoriile lui Anaxagoras, a fost determinat să se îndepărteze de cauzele materiale pentru a se refugia în direcția opusă, în *logoi*, căutând să vadă în aceștia adevărul lucrurilor. Ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν" (99 e). E o luare de poziție formală.

L. Robin traduce aici: „să mă refugiez între idei". Λόγοι nu este termenul platonician pentru idei, totuși această traducere nu mi se pare inexactă, pentru că în metafizica lui Platon există un raport între idei și limbaj. O comparație din *Theaitetos* subliniază acest lucru: „La fel cum ai știut să înțelegi pluralitatea prin unitatea unei forme (ἑνὶ εἴδει), la fel, străduiește-te să aplici pluralității cunoașterilor un termen unic (ἑνὶ λόγῳ προσειπεῖν)"*[7]. Și, în același timp, o și definește. Acest raport este omonimia platoniciană. Există o identitate de nume între lumea sensibilă și lumea inteligibilă. În ceea ce ne privește,

* Iată, în continuare, traducerea pasajului în Platon, *Opere*, vol. VI, după cum a formulat-o Marian Ciucă: „...la fel cum ai prins într-o singură specie o pluralitate de existență, tot așa desemnează pluralitatea cunoașterilor într-o singură formulă".

acesta este aspectul esențial al participării unei lumi la cealaltă. În *Phaidon* acest lucru e afirmat în numeroase rânduri[8], și, mai ales, la 102 a: „Așadar și-au exprimat acordul, admițând atât existența reală a fiecărei Forme (τῶν εἰδῶν) cât și faptul că tocmai prin participarea lor la Forme celelalte poartă numele lor (καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν ταύτων τὴν ἐπονυμίαν ἴσχειν)" [trad. Petru Creția]. În *Republica*, Socrate reamintește că el are obiceiul să admită câte o idee (εἶδος) pentru fiecare grup de obiecte multiple care poartă același nume (οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν)[9]. În *Parmenide* el e înfățișat ca adept al existenței anumitor forme (Δοκεῖ σοι, ὡς φῄς εἴδη εἶναι ἄττα), de la care lucrurile își primesc numele, prin participație (ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αυτῶν ἴσχειν)[10]. În fine, în *Timaios*, unde Socrate nu e decât un ascultător pasiv, Platon își rezumă astfel părerea; „Dacă așa stau lucrurile, trebuie să admitem că există o primă realitate: ceea ce are o formă imuabilă, ceea ce nu se naște și nu moare, ceea ce nu primește niciodată în sine ceva venit din altă parte, și nu te transformă nicicând în altceva, ceea ce nu este perceptibil nici prin văz și nici prin alt simț, ceea ce este dat doar gândirii (νόησις) spre contemplație. *O a doua realitate poartă același nume* (τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον); ea seamănă cu prima, dar e percepută prin simțuri, se naște, se află mereu în mișcare, se naște într-un loc anume ca apoi să dispară; e accesibilă opiniei însoțită cu senzația (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν)"*[11]. În metafizica lui Platon, lumea inteligibilă

* În traducerea sa din Platon, *Opere*, vol. VII, Cătălin Partenie oferă următoarea variantă pentru pasajul respectiv: „Așa stând lucrurile, trebuie să admitem că există, mai întâi, forma identică cu sine, nenăscută și de nenimicit, care nici nu primește în sine ceva venit dintr-altă parte, nici nu intră ea însăși, undeva, în ceva; ea nu poate fi percepută nici cu văzul, nici cu vreun alt simț, fiind, de fapt, obiectul de cercetare al gândirii. În al doilea rând, există ceea ce poartă același nume cu forma și îi seamănă ei, dar este perceptibil, născut, în veșnică mișcare, căpătând ființă într-un loc anume și pierind tot acolo, putând fi cunoscut prin opinie și percepție".

denumește lumea sensibilă și noi ajungem de la una la cealaltă prin aceste denominații.

Aristotel ne confirmă că teoria lui Platon era tocmai aceasta. În tinerețe, ne spune Aristotel[12], Platon fusese prietenul lui Cratylos și cunoscusc opiniile lui Heraclit, potrivit cărora toate lucrurile sensibile sunt în continuă mișcare și nu pot fi obiect de cunoaștere. Mai târziu va rămâne fidel acestei doctrine. Cât despre Socrate, ale cărui învățături aveau drept obiect doar chestiunile morale și nu se preocupau deloc de natura întreagă, totuși el căutase universalul (τὸ καθόλου) în acest domeniu și fixase, pentru prima dată gîndirea logică (τὴν διάνοιαν) asupra definițiilor (περὶ ὁρισμῶν). Platon i-a urmat învățătura. Însă el ajunsese să creadă că acest universal trebuia să există în realități de alt ordin decât acela mediocru al existențelor sensibile (ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν [τινός])[13]. Într-adevăr, considera Platon, nu poatc exista termen general și definit care să desemneze vreunul dintre obiectele sensibile (τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός)[14], dat fiind că acestea sunt în continuă transformare. Unor astfel de realități le-a dat atunci numele de idei, lucrurile sensibile fiind diferite de ele (παρὰ ταῦτα) și primindu-și numele după ele (καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα). Doar prin participare există pluralitatea sensibilă, sinonimă fiind cu ideile (κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσι)[15].

Urmând direcția indicată prin aceste texte, suntem, așadar, îndrumați să atribuim *logos*-ului un loc privilegiat în universul platonician. Mai întâi, să remarcăm că Platon îi atribuise lui Socrate descoperirea importanței *logos*-ului, la capătul cercetării cauzelor. Potrivit textului din *Phaidon,* încă din tinerețe Socrate fusese obsedat de problema pe care și-o puneau physeologii, problema vieții și a morții, care ne tulbură pe toți la acea vârstă, și care constă în a determina care e cauza pentru care ia ființă orice lucru, pentru care piere, pentru care există. „Astfel că, îi spune el lui Cebes, în nenumărate rânduri, mi-am sucit și răsucit mintea căutând să aflu răspunsul la întrebări ca, mai întâi: să fie adevărat că, așa cum unii susțin, ființele se înfiripă dintr-un fel

de putrezire a caldului și a frigului? Și oare ce ne face să gândim: sângele, aerul, focul? Poate nici unul dintre acestea, ci creierul este acela care ne dă senzațiile, auzul, văzul, mirosul, din care apoi ar proveni memoria și opinia (μνήμη καὶ δόξα), care memorie și opinie, dobândind stabilitate, ar constitui temeiul științei(ἐπιστήμη). Și, apoi, invers, cercetând cu nimicirea acestora și, de asemenea, ce pătimește cerul și pământul"[16] [trad. Petru Creția]. Dar în loc să întrevadă în aceste teorii o explicație prin care să înțeleagă primele cauze, lui Socrate i s-a înnegurat deodată totul în fața ochilor. Care e, cu adevărat, cauza creșterii omului? Oare mulțumită alimentelor pe care le mâncăm și le bem, carnea adăugându-se cărnii, oasele adăugându-se oaselor, fiecare parte a corpului nostru să crească fără a-și schimba numele[17] și rezultatul să fie o progresie, de la puțin la mult, a masei reale? Dar când e vorba despre fenomene, care nu se desfășoară după o progresie internă și continuă, lucrurile se petrec cu totul altfel. Expresiile limbajului trădează atunci dificultatea, cum se întâmplă, de pildă, când se spune că un om este mai mare decât altul prin cap (τῇ κεφαλῇ: prin cap) și mai mic decât un al treilea tot prin cap. Căci dacă prin cap ar fi omul mai mare sau mai mic (τῇ κεφαλῇ, caz al cauzei), ar însemna că același lucru îl face să fie, în același timp, mai mare sau mai mic[18], ceea ce este imposibil. Tot astfel, dacă, pe de o parte, adaug o unitate la altă unitate și, pe de altă parte, tai un obiect în două, obțin în fiecare caz numărul doi prin două operații contrare, adunarea și fracționarea. Or, dacă dintr-o astfel de pricină nu pot ști cauza care generează unitatea, nu voi ști nimic despre nici o naștere sau moarte[19].

Spiritul (νοῦς) lui Anaxagoras nu i-a fost de nici un ajutor lui Socrate în acest impas. I se păruse mai întâi un dar al destinului, dar s-a arătat a fi o speranță deșartă, căci ceea ce considerase drept justificare ultimă a fiecărui eveniment s-a transformat de îndată în acțiuni ale aerului, apei, eterului și în alte reducțiuni absurde. Dacă în acea zi, când trebuia să bea cucuta, Socrate a rămas în închisoare, acest lucru nu se datora faptului că mușchii și oasele sale ar fi fost prizoniere din cauza vreunei ciudate

putcri căci, la fel de bine s-ar fi putut afla prin părțile Megarei sau Beoției, ci pentru că, socotind atenienii că e bine să-l osândească, și Socrate considerase că este drept să îndure pedeapsa. A spune că din cauza oaselor și mușchilor săvârșea Socrate ceea ce săvârșea și încă cu spiritul (νῷ), înseamnă „să îți iei față de limbă o nemăsurat de largă libertate" (πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴη τοῦ λόγου, 99 b) [trad. Petru Creția]. Cauza în sensul strict al cuvântului este un lucru, și e cu totul altceva lucrul fără de care cauza n-ar fi niciodată cauză.

În acest moment al expunerii intervin *logoi*-i. Socrate se întoarce la ei pentru că se desparte de fizică. Δεύτερος πλοῦς. Dar ce altceva îi aduc acești *logoi* dacă nu o dezamăgire? În fond, aceștia nu conțin decât nume, adică ceea ce am putea numi cauze formale, dacă am lua în derâdere scolastica. „Calitate *aperitivă* la o cheie, *atrăgătoare* la un cârlig"[20]. Totuși, lucrurile sunt mari prin mărime, sunt denumite mari pentru că sunt mari. Când o unitate e adăugată la alta, trebuie să ne ferim a pretinde că această adunare e cauza producerii lui doi, sau că fracționarea e cauza atunci când unitatea e fracționată. Pentru nici un lucru nu e altă cale de a căpăta existență decât participarea la οὐσία proprie a fiecărei realități la care trebuie să participe (ἣ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ 101c). Cât despre termeni precum fracționări, adunări și alte asemenea subtilități (κομψείας), care slujesc la explicarea operațiilor aritmetice, ca și cum acestea ar denumi elementele reale, trebuie să le lăsăm altora mai savanți decât noi.

Când Socrate afirmă (ὑποθέμενος) că există un frumos în sine și prin sine, τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ..., corpul expresiei e constituit de un adjectiv, καλόν, despărțit prin această expresie de toate legăturile pe care, în limbajul curent, le poate avea cu alte cuvinte, cu un substantiv sau cu altul, pentru a fi considerat de sine stătător, καθ' αὑτὸ, pentru a fi ipostaziat, după cum îl va acuza Aristotel pe Platon[21]. Suntem înțelepți prin înțelepciune: σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν[22], suntem drepți prin dreptate și nu din rațiuni de temperament și de circumstanțe; prin știință sunt oamenii savanți și prin bine sunt bune toate lucrurile bune.

„Așadar, toate câte sunt frumoase, sunt frumoase prin însuși frumosul, nu-i așa?“[24] [trad. Gabriel Liiceanu], întreabă Socrate în *Hippias Maior*. După ce va fi nimicit, una după alta, șapte definiții consecutive ale frumosului, pentru că sunt mai curând exemple improprii decât definiții — frumosul e o fecioară frumoasă, sau aurul, sau buna-cuviință, sau a fi bogat, sănătos, stimat, frumosul e ceea ce este util sau avantajos, sau util, și plăcut deopotrivă —, Hippias nu va mai putea face altceva decât să-i reproșeze atitudinea, pe care noi am numi-o logică, dar pe care el o consideră ilogică (ἀλογίστως) și stupidă: „nu vedeți niciodată lucrurile în ansamblul lor, tu și interlocutorii tăi obișnuiți, voi le desprindeți în expresii (ἐν τοῖς λόγοις)[25], izolați frumosul sau orice altă parte a realului. De aceea vă scapă marile realități, ale căror esențe sunt continue“*. La care, sprijinindu-se pe aceeași problemă a unității ca și în *Phaidon*, Socrate va răspunde: „[...] noi ăștia, dragul meu, până să auzim învățăturile tale, eram atât de proști încât credeam că tu și cu mine suntem unu luați fiecare în parte, dar că amândoi laolaltă nu suntem ce este fiecare; doar nu suntem unu, luați laolaltă, ci doi. Așa credeam noi, proști cum eram. Numai că acum am învățat de la tine că dacă laolaltă sîntem doi, tot doi se cuvine să fie și fiecare dintre noi, iar dacă fiecare în parte e unu, unu se cuvine să fim și luați laolaltă; căci dacă avem în vedere teoria fără cusur a lui Hippias despre firea lucrurilor, nu e cu putință să fie altfel, ci ceea ce sunt două lucruri laolaltă sunt și fiecare în parte, și ceea ce este fiecare în parte, la fel trebuie să fie și amândouă împreună. Acum m-ai convins și am să mă opresc aici. Dar rogu-te, Hippias, să-mi amintești întâi un lucru: oare tu și cu mine suntem unu, sau tu ești doi și deopotrivă și eu?“ [trad. Gabriel Liiceanu]. Socrate își bate joc de el. Socrate nu e convins. El este

* Pasajul a fost tradus astfel de Gabriel Liiceanu în Platon, *Opere*, vol. II: „de obicei nu urmăriți lucrurile în ansamblul lor; frumosul, de pildă, și orice alt lucru din câte există, voi încercați să le pătrundeți luînd bucățele din ele și sfârtecându-le apoi cu ajutorul cuvintelor. Așa se face că întruchipările depline și pe de-a-ntregul închegate ale materiei vouă vă rămân ascunse“.

închis în oribila discontinuitate a cuvintelor. Să înțelegem oare că, pentru el, cel puțin într-un anume moment al reflecției sale, ideile au fost numele lucrurilor, substantivele substanțelor[26], astfel încât ne-ar fi imposibil să adăugăm ceva unei formulări precum dreptatea este dreptatea, războiul este războiul, incapabili fiind să definim un nume fără să-i denaturăm sensul, să disecăm un animal fără să-i luăm viața? N-ar fi de mirare, cunoscând deja virtuțile *logos*-ului grecesc. Dar, fără îndoială, asta ar însemna să-l reducem pe Socrate, într-un mod prea îngust, la discipolii săi din Megara, pentru care orice atribuire era imposibilă. Demersul eroului platonician, sau măcar al aceluia care e interpretat aici, a fost, cu siguranță, mai subtil și, de asemenea, mai nelămurit.

Când Socrate revine la *logoi*, de unde revine? Nu e nici o îndoială că trecuse printr-o perioadă sofistică. După toate aparențele, atitudinea sa din această perioadă, de care își bate joc Aristofan în *Norii*, e cea pe care a reținut-o Meletos când l-a acuzat că a făcut să triumfe discursul slab asupra discursului tare[27], asemeni unui discipol consecvent al lui Protagoras. Poate că în tinerețea sa chiar fusese „un individ prost, lipsit de cultură ca și de demnitate și de scrupule, în chip vădit insultător, violent, libidinos și pe deasupra bigam"[28], adică pe cât de lipsit de respect față de moravuri, pe atât de inovator (și răzvrătit) în domeniul cuvintelor care, și ele, transmit tradiția din generație în generație. Povestirea din *Phaidon* pare să ne relateze ceea ce noi numim o convertire. Când Socrate s-a supus *logos*-ului până într-atât încât să compună versuri în temniță[29], ne închipuim că el își revenea din ura pe care o avea pentru minciună, dusă poate până la o totală neglijență în exprimare și în conduită și mai ales în acordul acestora, pe care o combătea cu atât mai multă asprime cu cât îi simțise ravagiile. Nimănui nu i se poate întâmpla o mai mare nenorocire decât să nu se încreadă în propriile-i cuvinte până într-atât încât să nu consimtă niciodată să le fixeze în scris. Ura sa fusese mai profundă decât a sofiștilor, căci, în timp ce practic desființau limbajul, susținând că totul este adevărat sau că totul este fals, aceștia îi recunoșteau totuși o anumită

valoare, de vreme ce îi învăţau pe alţii şi scriau. Or, „dacă este ceva sigur în mijlocul atâtor incertitudini, este că Socrate, spre deosebire de sofişti, nu a scris nimic şi nu a acţionat decât prin cuvânt"[30]. Socrate revenind la *logoi*, elaborându-şi dialectica, pregătind naşterea logicii, iată ce înseamnă acţiunea, ἔργον, printre ale cărei modalităţi se numără şi cuvântul, prin care nu mai speră să se săvârşească dreptatea. Încă nu ajunsese să tacă. Ar fi trebuit, a înţeles asta. Îi va soma atunci să o facă pe cei care se încăpăţânau să considere limbajul drept o emanaţie a lumii sensibile, imperceptibil în continua sa transformare[31]. Căci, de vreme ce n-a tăcut, Socrate a înţeles că din moment ce vorbim, din moment ce ne străduim să făptuim prin cuvânt, adăugând exemplului cuvântul, trebuie să ne preocupăm şi de logică, care este, la urma urmei, justificarea din perspectivă metafizică a existenţei şi eficacităţii limbajului. Aceasta va fi opera lui Platon, care va medita asupra eşecului lui Socrate, prelungindu-i aventura până acolo unde acesta nu reuşise să ajungă. Căci demersul lui Socrate se termină cu un eşec; o dovedeşte moartea sa, care e un fel de sinucidere. Însă un eşec de o bogăţie cum numai anumite convertiri pot avea şi care i-a conferit lui Socrate o uimitoare filosofie, după mărturia lui Platon. Nu există convertire care să nu fie triumful final al unei credinţe originale, care se decide să accepte ceea ce mai întâi negase, din dorinţa unei mai mari purităţi. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi aflat." Credinţa lui Socrate era credinţa în adevăr. Nu există adevăr, dacă limbajul nu-l conţine, ca să ni-l poată cumva transmite.

„Se poate, dealtfel, — adaugă el în *Phaidon*, imediat după ce-şi va fi mărturisit întoarcerea la *logoi* —, ca, într-un sens, comparaţia mea să fie deloc potrivită, căci doar cu rezerve admit că observaţia logică (τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον) ne face să cercetăm lucrurile prin imagini (ἐν εἰκόσι), în dauna experienţei (ἢ τὸν ἐν ἔργοις)."*[32] Iată toată drama, şi prin cuvintele lui

* „De bună seamă comparaţia mea nu este potrivită decât într-o privinţă, căci nu merg până la a admite că acela care cercetează realităţile prin raţionamente recurge la imagini într-o măsură mai mare decât acela care cercetează lucrurile nemijlocit" [trad. Petru Creţia].

Socrate, Platon ne prezintă pentru prima dată metafizica sa, pe care a dedus-o din reflecția asupra atitudinii mult iubitului său maestru. Desigur, limbajul nu va fi vreodată altceva decât o imagine; nu-i vom putea atribui niciodată mai multă valoare. Dar pentru justificarea sa, va fi de-ajuns să fie imaginea cea mai veridică de vreme ce, oricum, suntem condamnați să nu sesizăm decât imagini, iar această imagine e mai bogată în adevăr decât activitatea noastră naturală. Geniul lui Socrate fusese acela de a recunoaște că acțiunea adevărată și acțiunea justă presupun ideea de adevăr și ideea de dreptate, prin urmare, cuvintele *dreptate* și *adevăr* nu pot avea decât un sens absolut. El a făcut această descoperire la capătul unui lung șir de eșecuri, pe care le înregistrează primele dialoguri, altminteri numite și socratice. Să ne reamintim că toate definițiile examinate în aceste dialoguri se formulează în verbe, adică în termeni de acțiune. În *Charmides*, înțelepciunea, care e stăpânirea de sine și a pasiunilor (σωφροσύνη)[33], constă în „a arăta în tot ce *se face* o calmă demnitate" (τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ) sau „e cea care-l *face* pe om să se sfiască și să fie sfios" (αἰσχύνεσθαι ποιεῖν σωφρ.)[35] sau constă, „pentru fiecare dintre noi în *a face* ceea ce ne privește" (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν)[36], sau, încă, este „cunoașterea de sine" (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν)[37]. De câte ori poate, Socrate introduce în discuție exemplul strategului, al cârmaciului sau al unui meșteșugar oarecare, iar valoarea unei formule o măsoară, de obicei, în rezultatele practice. A vorbi înseamnă a acționa[38]. La urma urmelor, acțiunea e criteriul suprem. „Însă eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin faptă (οὐ λογῳ, ἀλλ' ἔργῳ) am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cât negru sub unghie"[39] [trad. Francisca Băltăceanu], le spune Socrate judecătorilor săi. În clasica opoziție λόγος–ἔργον, cel mai însemnat era, de obicei, ἔργον[40]. În fața incertitudinii limbajului, în fața lui Protagoras și a lui Gorgias, ce alt criteriu de adevăr, dacă nu acțiunea, puteau adopta vechii greci? Când străinul din *Sofistul* vrea să demonstreze că sofiștii care vorbesc despre orice nu le știu, totuși, pe toate, arată că nu ei sunt creatorii lumii, ai animalelor, pomilor, ai cerului și pământului și că, prin urmare,

ci nu se foloseau decât de imitații și de omonimii[41]. Dacă limbajul este cuvântul unei lumi în continuă mișcare, el trebuie să sfârșească în mișcare, iar noi nu-l percepem decât în efectele sale, în punctul de cădere[42]. Însă acest punct de cădere e prins, pe dată, în mișcarea lumii care nu se oprește, și el însuși pare când fix, când cu totul mișcător, după cel care îl observă. „Cei ce sunt în neregulă spun celor aflați în ordine că ei sunt cei care se îndepărtează de natură, crezând că astfel o urmează: precum cei aflați pe un vas cred că cei de pe mal se îndepărtează. Limbajul e din toate părțile astfel. E nevoie de un punct fix pentru a-l judeca. Portul îi judecă pe cei de pe un vas; dar în morală unde găsim un port?"[43] [trad. George Iancu Ghidu]. Dacă limbajul nostru e o mișcare în mișcarea lumii, ne cuprinde disperarea când realizăm că sfârșitul acestei mișcări se retrage fără încetare din fața noastră, și vrem să fim siguri asupra originii sale, care și ea ne va scăpa. „În imposibilitate de a înțelege extremele, finalitatea lucrurilor și principiile lor sunt pentru om învăluite într-un secret de nepătruns, la fel de incapabil de a-și da seama de nimicnicia din care a fost scos ca și de infinitul de care e înghițit"[44] [trad. George Iancu Ghidu].

Convertirea la *logoi* a lui Socrate e o oprire în căutarea sa, plină de pasiune, a rezultatului și e o întoarcere către principii. „S-a întîmplat că m-am întors mereu la observația logică"[45]. El renunță să facă din acțiune criteriul adevărului. Dar poate că deja era prea târziu pentru el, dacă Platon nu ne înșeală, situând această imagine în ajunul morții lui Socrate. Căci, de îndată, el înțelege că nu a atins punctul fix atât de dorit. „Bine, dacă acesta e punctul tău de vedere, îi obiectează lui Phaidon (care tocmai a admis existența ideilor și relația lor de sinonimie cu lucrurile sensibile), atunci, afirmând că Simmias este mai mare decât Socrate și mai mic decât Phaidon, nu cumva afirmi că în Simmias coexistă mărimea și micimea? — Ba da. — De fapt, cred că ești gata să admiți că, în formularea «Simmias este mai mare decât Socrate», ce spun cuvintele nu coincide cu adevărul faptului (οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν)"[46]. În lumea sensibilă contrariile se nasc unele din altele,

moartea devine viață, care redevine apoi moarte și tot așa[47], însă în limbaj și în lumea inteligibilă contrariile se exclud reciproc. Iată întreaga problemă logică a atribuirii. Ea apare în momentul în care cuvintele nu mai sunt considerate imagini fugare ale unei deveniri instabile, ci sunt luate în valoarea lor absolută, aceea care postulează nevoia noastră de adevăr, adică de o regulă de conduită. Cum această problemă tocmai s-a pus, în *Phaidon*, în legătură cu o noțiune a cărei experiență nu o avem, nemurirea sufletului, va trebui să fie rezolvată teoretic. Aceasta va fi misiunea metafizicii platoniciene, care se va strădui să fundamenteze raționamentul abstract. 'Ακολουθήσετε τῷ λόγῳ[48]. Urmați limbajul cât de departe îi stă omului în putință, își sfătuise Socrate prietenii înainte de a muri. Platon i-a primit sfatul și l-a transformat într-un precept al său.

NOTE

[1] Nu va fi vorba, în acest capitol, de un Socrate istoric conjectural, ci de eroul central al dialogurilor lui Platon, de acel Socrate pe care l-a văzut și l-a „romanțat" Platon, după inspirata formulă a d-lui Léon Robin (*La Morale antique*, Alcan, 1938, p. 26, n. 1).

[2] *Met.* Θ 8, 1050 b 35: ἢ οὐσίαι οἵας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας: sau substanțe cum sunt cele pe care logicienii le numesc idei. Logicieni în sensul de: cei care operează cu expresiile, cei care se mențin în domeniul limbajului. Cf. L. Robin, *Théorie des Idées... op. cit.*, p. 27, n. 22. Pentru folosirea termenilor λογικῶς, κενῶς, διαλεκτικῶς, în legătură cu platonicienii, cf. *ibid.*, p. 64, n. 70.

[3] *Met.* A 6, 987 b 31–32 (Cf. L. Robin, *ibid.*, p. 27, n. 22).

[4] În afara celor două pasaje citate mai jos, cf. *Theaitetos*: 169 b și mai ales 183 d: „Ἱππέας εἰς πεδίον" προκαλῇ Σωκράτη εἰς λόγους προκαλούμενος.

[5] *Parmenide*, 135 d.

[6] Parmenide „va înălța cu o treaptă, va duce pe un plan superior dialectica lui Zenon; nu se va mai ocupa de lucrurile sensibile, pe care să le anuleze, ci de cele inteligibile deopotrivă pentru a le anula și a le înălța, dacă ne folosim de o terminologie hegeliană, pentru a face simțită o δόξα a ideilor, pentru a da la iveală, dincolo de jocul contradicțiilor la marginile

lumii inteligibile, un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας și, în fine, pentru a le face pe idei să se împletească unele cu altele într-o mișcare, într-o nefiinţă continuă". (Jean Wahl, *Etude sur le Parménide de Platon*, Paris, Rieder, 2e éd., 1926, p. 65 și în general tot capitolul intitulat „La Méthode et la portée du dialogue", pp. 53–109).

[7] *Theaitetos*, 148 d.

[8] Prima dată la 78 e: πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων, ἐκείνοις reprezentând (78 d) egalitatea în sine, frumusețea în sine, realitatea în sine a fiecărui lucru (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν...) definite așa cum sunt de obicei ideile (μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; a treia oară la 103 b: ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ.

[9] *Rep*. X, 596 a.

[10] *Parmenide*, 130 e. Cf. și 133 d: τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις... ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτως.

[11] *Timaios*, 52 a. (trad. fr. A. Rivaud, coll. G. Budé). Nu e nevoie să amintim că termenul ὁμώνυμος nu are la Platon același sens ca la Aristotel.

[12] *Met*. A. 6. 987 a 32 sq.

[13] Τινός om. A 6, in ceteros codd. ex sequenti uersu irrepsisse videtur (notă a lui W. Christ la 987 b 6; ediţia *Metafizicii* lui Aristotel: Leipzig, ed. a II-a 1895). Mi s-a părut necesar să păstrez acest τινός pentru a sublinia faptul că în lumea sensibilă nu există vreun element privilegiat de care să poată fi legată originea universalului.

[14] Manuscrisul E conține λόγον în loc de ὅρον. Cf. W. Christ, ad. loc.

[15] Se știe că această frază a fost obiectul a numeroase comentarii (Cf. Ross. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, 1924, vol. I, pp. 161 și 162, și L. Robin, *La Théorie platonicienne...*, *op. cit*., p. 605, n. 26). Se pare că trebuie să se îndepărteze lecțiunea a numeroase manuscrise: τῶν συνων, ὁμώνυμα τοῖς εἴδ., căci pare mai puţin veche decât textul adoptat, din moment ce Alexandru nu îl discută. Este adevărat că e greu de explicat genitivul τῶν συνων. Într-o primă interpretare, Alexandru îl leagă de τὰ πολλὰ, ca și cum ar trebui tradus: „cea mai mare parte a lucrurilor sensibile". Însă, după cum bine observă Bonitz în comentariile sale la *Metafizica*, această distincție restrictivă ar fi ciudată după afirmația fără rezerve (πάντα) din rândul precedent. De altfel, Alexandru propune o a doua interpretare unde pentru τὰ πολλά dă sensul întărit de „lucruri multiple" și unde face din τῶν συνων. un fel de apoziție κατὰ μέθεξιν τὰ πολλά τε καὶ αἰσθητά ἐστι τῶν εἰδῶν τούτων οἷς ἐστι συνώνυμα. Totuși această apoziție la genitiv nu îngăduie să fim puși în încurcătură. Poate ar trebui, mai curând, să legăm τῶν συνων. de μέθεξιν ca de complementul său natural (μετέχειν τινός) și să traducem: *într-adevăr, pluralitatea sensibilă există prin participarea la [termenii*

care sunt] sinonimi cu ideile, sau încă: într-adevăr, pluralitatea sensibilă există prin participarea prin sinonimie la idei... Totuşi deplasarea complementului dincolo de τὰ πολλά, subiect al lui εἶναι, şi nu adverb, deşi posibilă, ar fi o construcţie îndrăzneaţă. Totuşi, un exemplu de construcţie similară se află în *Parm.* 132 d: καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. În orice ar consta această dificultate gramaticală, sensul este clar: lucrurile sensibile sunt sinonime cu ideile, adică le sunt identice în natură şi în nume. Aristotel foloseşte termenul de sinonimie în sensul dat de el (*Categ.* 1 a) când expune relaţiile existente, după teoria maestrului său, între Idei şi lucrurile sensibile, şi termenul ὁμώνυμος atunci când, dimpotrivă, critică aceste relaţii. (L. Robin, *Ibid.*, p. 608). Vom examina mai departe chestiunea pe care o pune Aristotel imediat după aceea: „Dar care poate fi natura acestei participări, Platon nu ne spune".

[16] *Phaidon*, 96 a–b. Aluzii la Arhelaos din Atena (caldul şi frigul), Empedocle (sângele), Diogene din Apolonia (aerul), Heraclit (focul), Alomeon din Crotona (creierul). Cf. L. Robin, trad. la *Phaidon*, (éd. G. Budé), p. 66 n. 4 şi 5.

[17] Socrate spune aici: κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον: rămâne σάρξ, rămân ὀστᾶ, în vreme ce, imediat, unitatea adăugată la altă unitate va deveni alt număr, purtând alt nume, doi. Printr-o interpretare fiziologică a cuvântului *logos*, care e corectă, de vreme ce *logos*-ul e imanent lucrurilor, L. Robin traduce: „urmând aceeaşi lege a elementelor speciei sale". Dar această traducere are inconvenientul de a disimula alt aspect al *logos*-ului, anume acela că este expresia lucrului şi că pune o problemă logică. E aspectul pe care am vrut să-l subliniez în formulare: fără a schimba numele.

[18] *Phaidon*, 100 e–101 a.

[19] *Phaidon*, 97 b. Vom avea idee despre încurcătura lui Socrate, dacă ne amintim de cea pe care o încearcă un copil în faţa unei probleme de aritmetică al cărei enunţ e deconcertant ca, de pildă, acesta: „ce număr *creşte* de 16 ori atunci când e *împărţit* la $\frac{1}{5}$?", atât timp cât nu a observat că a împărţi la o fracţie înseamnă a înmulţi cu fracţia inversă, căci la prima vedere pare absurd ca un număr să crească prin împărţire.

[20] Pascal, *Pensées*, nr. 55, p. 340 (ediţia Brunschvicg).

[21] „E operaţiunea pe care Aristotel, în critica platonismului, o desemnează sub numele de ἔκθεσις", (L. Robin, *Théorie des Idées...*, p. 29, n. 25).

[22] *Protagoras*, 332 a.

[23] *Hippias Maior*, 287 c. οὐκοῦν καὶ σοφίᾳ οἱ σοφοί εἰσι σοφοὶ... Dacă dialogul e suspect, cel puţin îngroaşă şi vulgarizează atitudinea autentică a lui Socrate, pe care poate că Platon ar fi redat-o cu mai multă subtilitate, dar pe care, fără îndoială, n-ar fi văzut-o altfel.

[24] *Ibid.*, 287 c: ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά;

[25] *Hippias Maior*, 301 b: ... ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. cf. τῷ λόγῳ τέμνειν din *Rep.* VII 525 e: ἐάν τις αὐτὸ τὸ ἓν ἐπιχειρῇ τῷ λόγῳ τέμνειν..., și ὅταν τις ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἅμα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ din *Philebos*, 14 e.

În înșiruirea reproșurilor sale, Hippias ne dă apoi o indicație prețioasă asupra metodei lui Socrate: „decupând în limbaj fiecare din realități, le încercați rezonanța lovindu-le deasupra" (κρούετε). Metodă de poet, care ne va face să credem că filosofia lui Platon nu e doar o filosofie a limbajului, ci mai ales și o artă poetică.

[26] „Astfel, ceea ce Platon erijează în individualitate substanțială este, după cum tocmai am văzut, Universalul însuși, este genul... Prin lucrurile sensibile știm ce sunt Ideile, căci în ceea ce-l privește pe Platon, între unele și altele există atât o identitate de natură specifică, cât și una de denominație: lucrurile sensibile sunt, cum spune Aristotel, univoce față de Idei. Ele diferă, totuși, prin faptul că Ideile sunt eterne" (L. Robin, *Théorie des Idées, op. cit.*, pp. 26–29). Se cunosc (*Ibid.*, pp. 15–26) argumentele platoniciene în favoarea existenței ideilor, așa cum ne-au fost relatate de Aristotel ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, ἐκ τῶν πρός τι, argumentul celui de-al treilea om... De vreme ce numele sunt toate genuri, singura realitate care poate fi vizată aici este limbajul. Și, într-adevăr, acestor argumente Aristotel le va răspunde potrivit „spiritului nominalist care domină atât de des polemica sa împotriva lui Platon" (L. Robin, *Théorie des Idées..., op. cit.*, p. 116), făcând din limbaj un sistem de semne, adică un produs omenesc și din Universal un accident al lucrului al cărui subiect este. (*Ibid.*, pp. 33–35, n. 32). Pentru a explica atitudinea lui Platon, să nu uităm caracterul verbal, deci activ, pe care îl are limba greacă. (Cf. lucrării de față, *Anexa II*, n. 2).

[27] τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. *Apol.*, 19 b. „Astfel Socrate al lui Aristofan, ne spune L. Robin (*La Pensée grecque*, 2ᵉ éd., *op. cit.*, p. 180), partizan al doctrinei lui Diogene din Apolonia, e din familia acelor physeologi eclectici care, ei înșiși, se înrudesc cu sofistica. În rest, e un sofist ca și ceilalți, ca Prodicos, de pildă, și reproșurile pe care i le face Aristofan sunt aproape cele ale lui Platon față de sofiști."

[28] L. Robin, *La Pensée grecque*, *op. cit.*, 2ᵉ éd., p. 179, citind mărturia lui Aristoxenos din Tarent. Cf. și Cicero, *De Fato*, V, 10: *Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod jugula concaua non haberet... addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse.*

[29] Phaidon, 60 d, și exortația visului (60 e): Ὦ Σώκρατες... μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου, care îl îndeamnă să-și concentreze ἔργον-ul la μουσική.

[30] L. Robin, *La Pensée grecque*, 2ᵉ éd., *op. cit.*, p. 179. Cf. criticii scrierilor în *Phaidros*, 275 a–277 a.

[31] Cf. *Euthydemos*, 287 a: εἰ γὰρ μὴ ἁμαρτάνομεν, μήτε πράττοντες μήτε λέγοντες μήτε διανοούμενοι, ὑμεῖς... τίνος διδάσκαλοι ἥκετε; și la fel 287 e: οὐδ' ἔχεις ὅ τι χρῆ τῷ λόγῳ. Și *Theaitetos*, 152 d: οὐδ' ἄν τις προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι..., vezi mai departe cap. III.

[32] *Phaidon*, 100 a.

[33] Cf. R. P. Festugière: *L ' Idéal religieux des Grecs et de l' Evangile*, Paris, Gabalda, 1932, p. 18, n. 2

[34] *Charmides*, 159 b (trad. fr. A. Croiset, ed. G. Budé).

[35] *Ibid*., 160 e.

[36] *Ibid*., 161 b.

[37] *Ibid*., 164 d.

[38] După opinia generală, cf. *Euthydemos*, 284 c: τό λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστιν (Euthydemos e cel care vorbește) și după părerea lui Socrate: *Cratylos*, 387 b: Ἀρ' οὖν οὐ καὶ τὸ λέγειν μία τις πράξεών ἐστιν (cel care vorbește e Socrate).

[39] *Apărarea*, 32 c.

[40] Să ne amintim de proba cu sclavul în fața tribunalelor. Era numită ἔργον; predomina asupra tuturor altor mărturii, pentru că sclavul vorbea sub tortură; Cf. Licurg *Contra lui Leocrat:* § 28 și sq.; Iseu: *Despre Chiron*, § 10 și sq.; Isocrate Tr. § 54.

[41] *Sofistul*: 233 a–234 e: μιμήματα καὶ ὁμώνυμα (234 b); τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα (234 e).

[42] Printr-un demers analog al gândirii, Hegel își deschide a sa *Fenomenologie a spiritului* printr-o critică a limbajului și o încheie spunând că sarcina noastră este *să fabricăm* adevărul.

[43] B. Pascal. *Pensées*. Nr. 431 din manuscris, 383 din ed. Brunschvicg.

[44] B. Pascal. *Pensées*. Cele două infinituri. Dacă îl citez aici pe Pascal pentru a-l explica pe Socrate o fac pentru că Pascal a găsit mai întâi în pyrrhonism și în cazuistică, precum Socrate în sofistică, principiile unei destructurări a limbajului pe care a dezvoltat-o, înainte să o depășească, din aceleași rațiuni morale.

[45] *Phaidon*, 100 a.

[46] *Phaidon*, 102 b.

[47] *Ibid*., 70 c–72 e.

[48] *Phaidon*, 107 b.

CAPITOLUL III

NAȘTEREA DIALECTICII PLATONICIENE

Așadar, întâlnirea dintre Platon și Socrate a avut loc în domeniul limbajului, ἐν τοῖς λόγοις. Peste tot, în dialoguri, vedem cum din analiza logică se naște filosofia, ca din datul său imediat. Faimoasa problemă a unului și a multiplului, ca să nu cităm decât exemplul cel mai impresionant, era și problema atribuirii. De vreme ce logica nu se poate desăvârși pe sine, e firesc să ducă spre metafizică. „Să ne întrebăm acum în ce fel denumim noi peste tot cu mai multe nume același lucru, îi propune, în *Sofistul*[1], străinul eleat lui Theaitetos. Noi vorbim despre *om* dându-i multe calificative, adăugându-i, de pildă, culoare, atitudine, mărime, defecte, calități, datorită cărora, laolaltă cu multe altele, nu spunem doar că omul ca atare există, dar și că este bun și oricâte altele. La fel, de bună seamă, facem și cu celelalte lucruri, după aceeași rațiune: căci presupunându-le a fi unu fiecare, le acordăm pluralitatea și le calificăm prin mai multe nume“ [trad. Constantin Noica]. Iată-ne, dintr-o dată, transpuși într-unul din numeroasele cercuri de discuție în care grecii își rafinau spiritul. Ei iubeau *logos*-ul pentru exercițiile polemice în care excelau și cu care se amuzau, dar și pentru că reflectau cu plăcere și cu profunzime la raporturile dintre expresie și lucrul exprimat așa cum au nevoie s-o facă toți artiștii.

Tradiția spune că Platon și-ar fi ars scrierile poetice și schițele de tragedii atunci când s-a legat definitiv de Socrate[2]. Criza adolescenței sale a fost, așadar, o criză de limbaj. Mai târziu, toată viața va căuta adevărul dincolo de poezie și retorică,

căci pe acestea le va acuza de ușurătate și minciună. Pentru el, filosofia va fi antidotul împotriva retoricii, precum religia pentru Racine, douăzeci și două de secole mai târziu, sau munca pentru Rimbaud, mai aproape de zilele noastre. Dacă se urmărește ordinea cronologică a dialogurilor, așa cum este admisă acum, cu excepția câtorva detalii, se observă că nevoia de a defini natura și funcțiile *logos*-ului nu numai că apare tot timpul în dialoguri, dar pare să-l constrângă tot mai mult pe Platon, până la *Sofistul*, unde problema va fi abordată în esență. Acolo trebuie căutat nodul lăuntric al preocupărilor sale metafizice.

Prima sa operă, *Ion*, e consacrată poeziei, dar al zeului, θεία μοῖρα. Acestui termen, *Menon* îi va opune, curând, pe acela care desemnează știința (ἐπιστήμη)[3]. În cele din urmă, întrucât este imitație (μίμησις), poezia va fi condamnată, în cartea a X-a din *Republica*. Relevând o preocupare de tânăr ambițios, *Hippias Minor* dezvoltă paradoxul minciunii. Minciuna este instrumentul artei și al acțiunii politice, ca și al dragostei, poate. La acea vârstă, așa ceva trebuie justificat. „Iar cel care spune adevărul nu e cu nimic mai bun decât cel mincinos. Căci e vorba de unul și același și nu de opuși"[4] [trad. Manuela Popescu și Petru Creția], căci minciuna presupune cunoașterea adevărului; același om e capabil să mintă și să spună adevărul, deci același om minte și spune adevărul. Această teorie pune la îndoială și distruge prin absurd ideea că omul e stăpânul limbajului, pe care îl conduce după propria-i fantezie, căci de aici rezultă că „cel care greșește și face lucruri rușinoase și nedrepte în mod voit, dacă există un astfel de om, nu poate fi altul decât omul cel bun"[5] [trad. Manuela Popescu și Petru Creția]. E de înțeles că a fost combătut de Aristotel, care admitea, dimpotrivă, că limbajul e un sistem de semne, în care omul introduce adevărul și eroarea, după propozițiile alcătuite. Platon pregătește astfel căile pentru contemplația care privește dincolo de voința noastră. Deja nu mai este atras de lăudăroșeniile sofiștilor privitoare la arta lor de a mânui adevărul și falsul. „Dacă îți propui deci să-l înșeli pe altul fără să

te înșeli însă și pe tine, va spune Socrate în *Phaidros*[6], atunci este nevoie să cunoști întocmai asemănarea și neasemănarea existentă în lucruri" [trad. Gabriel Liiceanu], adică trebuie să fii omniscient[7]. Altă raționare prin absurd. Pe acest postulat se spijină orice pretenție a unei conduite prefăcute, care se înfățișează uneori drept culme a inteligenței. Soarta noastră este mai tragică decât dacă ar fi cu totul cuprinsă în această dramă, căci am avea oarecare speranță de a o rezolva prin cunoaștere. Știința își are limitele ei, impuse de limbaj. Socrate știe acest lucru, deși, dimpotrivă, afirmă că niciodată nimeni nu face de bunăvoie răul, că niciodată nimeni nu se înșeală de bunăvoie.

În *Protagoras* este pentru prima dată abordată problema învățării. Alt aspect, mai grav de această dată și mai general, al problemei comunicării prin limbaj. Dacă într-adevăr, cuvintele nu transmit în întregime gândirea fiecăruia, nu avem nimic de sperat de la învățarea prin cuvinte și trebuie să ne așteptăm la mai multe dezamăgiri decât reușite în acest domeniu. Cel puțin asta pare să arate experiența, căci virtutea e foarte rară într-un stat în care atâția oameni cinstiți și pricepuți se străduie, totuși, să o dezvolte. Discuția începe cu un mit al creației în care Protagoras ne povestește că omul a primit de la zei arta discursului[8]. Dacă ar fi astfel, fiecare dintre noi și-ar avea partea sa de dreptate și de adevăr și nu ar fi nevoie să ne fie insuflate. Or, peste tot în școli se învață dreptatea și adevărul. Așadar, aici există o contradicție ascunsă. Nu provine ea, oare, dintr-o folosire imprecisă a cuvântului virtute? Protagoras e sigur asupra sensului acestui cuvânt? Trebuie considerat, pur și simplu, un sinonim al dreptății, al înțelepciunii sau ca o noțiune care le cuprinde pe amândouă? Fără îndoială, înainte de toate s-ar cuveni să fie limpezită această chestiune. Și iată-l pe Socrate răvășind spiritul interlocutorului său, arătându-i că e neputincios să ordoneze limbajul așa încât acesta să vădească realitatea. Știința semantică a lui Prodicos, pe care el o numește divină[9], nu le va fi de nici un ajutor. Socrate nu poate decât să agraveze

boala pe care dă impresia că vrea să o vindece, căci în cuvintele de care e vorba acolo el nu descoperă nici o ecuaţie pe care să poată fonda un raţionament. Se spune, de pildă, că adesea comitem greşeli împotriva virtuţii pentru că înclinaţia către plăceri ne împiedică să facem binele. Prin urmare, ce semnifică expresia care se foloseşte de obicei: „a fi învins de plăceri"? Când un om începe să bea pentru că ocupaţia i se pare agreabilă, nu din cauza acestei plăceri e considerată a fi vătămătoare, ci din pricina neplăcerilor care decurg mai târziu din ea. Şi reciproc, când o rană e tratată cu ajutorul fierului sau focului, nu din cauza suferinţei de moment se socoteşte a fi bun leacul, ci datorită sănătăţii care e obţinută astfel. Există totuşi şi alte semne decât durerea şi plăcerea pentru bine şi pentru rău? Însă calculele care se efectuează referitor la ele sunt aproape totdeauna inexacte, pentru că nu se cunoaşte bine sensul acestor cuvinte şi se uită raporturile dintre ele. Se foloseşte, astfel, un limbaj cu totul ridicol[10] când se spune că adesea omul, cunoscând că cele rele sunt rele, le săvârşeşte, totuşi, fără a fi constrâns, căci este atras şi tulburat de plăcere; după cum se spune şi că omul, deşi cunoaşte binele, refuză să-l facă. Ridicolul din aceste cuvinte ar reieşi cu toată limpezimea dacă în loc de a ne folosi, ca de o pluralitate nedeterminată, de termeni precum „plăcut", „dureros", „bun", „rău", am întrebuinţa doar doi, ştiind că nu există decât două lucruri. Acest lucru fiind admis, demonstraţia lui Socrate e imbatabilă. „Admiţând acest lucru să spunem acum că omul cunoscând cele rele, ca fiind rele, totuşi le săvârşeşte. Dacă însă cineva ne va întreba: «de ce?» vom zice: «pentru că e învins»; el ne va întreba atunci: «de cine?»; noi nu vom avea voie să zicem «de către plăcere», căci acum nu se mai cheamă plăcere, ci bine; îi vom răspunde atunci şi vom zice că este învins, «de către cine?» va întreba el. «Pe Zeus, de către bine», vom zice. Atunci, dacă interlocutorul nostru se va întâmpla să fie un om nestăpânit va izbucni în râs şi va zice: «Dar ridicolă afirmaţie mai faceţi, spunând că cineva săvârşeşte cele rele ştiind că sunt rele, deşi n-ar

trebui să le facă, învins fiind de cele bune. Oare cele bune, va zice el, nu merită să învingă în noi pe cele rele, sau merită?» E limpede că răspunsul nostru va fi că merită; altminteri nu ar săvârşi nici o greşeală cel despre care spunem că este învins de plăceri." [trad. Şerban Mironescu].

Să nu considerăm aceste raţionamente drept nişte jocuri inutile. Sunt calcule pe care Socrate le dezvoltă după ce le va fi stabilit ecuaţiile de bază, în cazul de faţă cea a binelui şi a plăcutului şi nu fără a ţine seama, totuşi, de toţi factorii posibili, momentul, consecinţele, previziunile, judecăţile de valoare, care îi slujesc în analiza, directă sau prin reducere la absurd, a sensului cuvintelor despre care se discută. Dacă am putea măsura în numere plăcerea şi durerea, s-ar vedea toată rigoarea acestor calcule şi ar dispărea erorile datorate impreciziei termenilor folosiţi. „Tehnica măsurătorii ar spulbera iluziile"[11] [trad. Şerban Mironescu]. Ca să înţelegem această metodă, să ne punem în locul şcolarului căruia i se cere, de pildă, să găsească numărul care creşte de 16 ori prin împărţirea la 3/5. El este mai întâi uluit, pentru că i se pare imposibilă creşterea prin împărţire. Apoi traduce enunţul în operaţii: a împărţi un număr la 3/5 înseamnă a-l înmulţi cu 5/3; a înmulţi cu 5/3 înseamnă a-l înmulţi cu 1 + 2/3 sau, dacă se doreşte astfel, a-l aduna 2/3, deci trebuie găsit un număr care creşte de 16 ori atunci când i se adaugă 2/3 din el însuşi, ceea ce înseamnă că 16 este 2/3 din acest număr sau, şi mai mult, că acest număr este $\frac{16 \cdot 3}{2} = 24$. Şi, într-adevăr, $\frac{24 \cdot 5}{3} = 40$ şi $40 - 24 = 16$. Dintr-o dată, nu mai există nici cea mai mică urmă de confuzie în problemă şi nici de tulburare în sufletul copilului. Cui datorează acest lucru dacă nu efortului său de a înlocui termenii ambigui prin corespondenţii lor exacţi?

Socrate al lui Platon nu are decât o singură dorinţă, desigur, aceea de a-şi înlocui frazele, şi în special pe cele în care este vorba despre bine, dreptate, plăcere, adevăr, cu astfel de

evidențe. Vedem aici cum se pregătește filosofia ultimă a lui Platon, teoria Ideilor și a Numerelor, care ar fi propus, fără îndoială, soluții pentru această problemă a măsurii, teorie pe care, din păcate, noi nu o cunoaștem decât de la Aristotel[12]. Totuși, anumite pasaje din dialoguri ne-o sugerează, și în special faimoasa discuție din *Omul politic* despre dreapta măsură[13]. Ea deschide calea tuturor filosofiilor moderne ale limbajului care, de la Descartes, se străduie să descopere și să pună la punct o metodă sigură de demonstrație.

Examinarea semnificațiilor preconizată în *Protagoras*, prin urmare căutarea de atitudini coerente cărora trebuie să le corespundă termenii esențiali ai vieții noastre practice și fără de care limbajul nu ar fi decât o muzică bună cel mult să ne impresioneze simțurile, are drept obiect curajul în dialogul *Lahes*, înțelepciunea[14] în *Charmides*, prietenia în *Lysis*. În *Gorgias*, care este primul atac sistematic al lui Platon împotriva retoricii, Socrate va fi acuzat de către Callicles că este un vânător de cuvinte[15]. E o ceartă urâtă, care arată, totuși, preocuparea dominantă a moralistului în căutarea exactitudinii. Socrate se va apăra[16], ca și mai târziu în *Theaitetos*, căci ceea ce vrea el să înțeleagă nu este aspectul exterior al cuvintelor, ca în cazul lui Prodicos[17], ci valoarea *logos*-ului și ceea ce limbajul traduce din realitate. El nu caută să întemeieze o știință a observației ci, în cele din urmă, o teodicee, în care *logos*-ul ar avea locul său.

După întoarcerea la Atena și stabilirea școlii la Academie, prin *Menexenos*, Platon va relua lupta cu un manifest împotriva maeștrilor retoricii și a învățăturii lor[18]. Discuția capătă tot mai multă amploare. Pe nesimțite și printr-o lege naturală, se trece de la semantică la teoria cunoașterii. În *Menon*, sensul cuvântului virtute va fi analizat cu o intenție metafizică deja marcată. În fine, *Euthydemos* nu va fi doar „o caricatură a jongleriilor dialectice considerate de unii ca fiind adevărata filosofie“[19], dar, mai ales, și prima confruntare între două atitudini despre limbaj, cea atribuită de Platon sofiștilor și cea presupusă de el a fi singura

susceptibilă să justifice căutările lui Socrate în întemeierea cunoașterii. Este posibilă, sau nu, contradicția? Cu alte cuvinte, există, sau nu, un adevăr? Există propoziții adevărate și propoziții false? Limbajul permite deosebirea între adevăr și fals, sau nu e decât o imagine, la rândul ei, mobilă, a unei lumi în continuă mișcare? Dacă astfel ar sta lucrurile, contrazicerea nu ar exista, căci totul ar fi adevărat. „Am greșit, și am greșit pentru că judec anevoie. Sau poate n-am greșit, ci, dimpotrivă, am rostit adevărul spunând că propozițiile «vor să spună» ceva?[20] Ce zici? Am greșit sau nu? Dacă nu am greșit, nu mă vei dezminți, oricât de înțelept ai fi, și, nu vei prea știi ce să faci cu vorba mea»[21]. Însă dacă se întâmplă să greșesc, de-abia nu ai dreptate, de vreme ce susții că nu e cu putință să greșești" [trad. Gabriel Liiceanu]. Problema este pusă în esența ei. Platon va sublinia dilema prin care o formulează, în toată brutalitatea ei, în *Theaitetos*, când va spune că dacă știința nu este altceva decât senzație, prin urmare dacă spiritul nu acționează decât prin imagini, „nu există nici un lucru de orice fel pe care să-l poți denumi în mod corect"[22] [trad. Marian Ciucă]. În acest caz, nu ne rămâne decât să tăcem. Orice reflecție asupra folosirii corecte a cuvintelor conduce, inevitabil, la preocupări legate de natura limbajului. Cum se întâmplă în *Cratylos*, dialog în care va apărea pentru prima dată și teoria Ideilor.

În *Cratylos*, Socrate începe prin a respinge teza lui Hermogenes, potrivit căreia limbajul ar fi produsul unei convenții omenești[23]. Hermogenes nu e un discipol al lui Protagoras[24], căci teoriile acestuia l-ar fi făcut mai curând să considere limbajul ca pe o proprietate naturală a lucrurilor. Dimpotrivă, el respinge ideea omului ca măsură a lucrurilor, precum și pe cea care afirmă că totul este adevărat. Prin urmare, Socrate va pleca de la teza cea mai simplă, care ar fi astăzi cea mai comună. E comodă, căci îi permite să admită, fără considerații metafizice străine datelor imediate, existența unui limbaj adevărat și a unui limbaj fals. Dar aici, spre deosebire de *Euthydemos*, demonstrează

această propoziție sprijinindu-se doar pe existența expresiilor corespunzătoare din limbajul vorbit: „Dar, ia mai spune-mi tu un lucru: are sens pentru tine «a vorbi drept și a vorbi fals?» — Da, are. — Așadar, să existe oare o rostire adevărată și una falsă? — De bună seamă."[25] [trad. Simina Noica]. Un soi de argument ontologic care, la Socrate, dovedește credința într-o legătură reală între expresii și lucrurile exprimate. Întrucât a spune adevărul înseamnă a exprima realitatea, întrucât realitatea e independentă de noi și întrucât, în ciuda părerii lui Protagoras, „lucrurile ele însele au o anumită natură stabilă, nu prin raport la noi, nici datorită nouă — în așa fel încât să fie târâte în sus și în jos, după închipuirea noastră[26] — ci, prin ele însele, se comportă față de propria lor natură așa cum le este firesc"[27] [trad. Simina Noica], prin urmare, întrucât activitățile lor (αἱ πράξεις), care sunt un aspect al acestei realități, acționează potrivit naturii lor proprii și nu conform opiniei pe care ne-o facem noi despre ele[28], întrucât și a vorbi e o activitate care se supune aceleiași legi, „atunci se cuvine să numim lucrurile după modul și cu mijloacele prin care este firesc să le numim și să fie numite, iar nu după cum am vrea noi[29] [trad. Simina Noica]". Altminteri, nu ar fi posibilă denominația. Contrar tezei lui Hermogenes, rezultă că „numele are o dreaptă potrivire în chip firesc."[30] [trad. Simina Noica]. Totuși, concluzia lui Socrate nu va fi aceea că trebuie să fie adoptată mai curând doctrina lui Cratylos, potrivit căreia numele ar fi pe deplin îndreptățite, căci această doctrină ar ajunge să identifice numele cu lucrurile, implicând consecința necesară că a cunoaște numele e tot una cu a cunoaște lucrurile[31] și omului i-ar fi interzis să se înșele[32]. Poziția sa, între aceste două atitudini extreme, nu va înceta să dea naștere la confuzii. Dacă nu ne imaginăm că în mintea sa există o legătură reală între nume și lucrurile denumite de acestea, nu vom înțelege de ce este adversarul lui Hermogenes. Dar, pe de altă parte, dacă ne reprezentăm această legătură ca fiind produsul unei emanații simple și directe a lucrurilor, nu vom înțelege de ce se desparte de Cratylos.

Cercetările sale etimologice nu ne vor lămuri asupra intențiilor lui Socrate. Etimologiile pe care le întreprinde împreună cu Hermogenes țin de ceea ce astăzi numim etimologie populară și nu dezvăluie nimic decisiv despre natura limbajului. Ele ne sunt totuși de ajutor, confirmându-ne părerea, și anume că în ciuda împotrivirii față de Cratylos, Socrate credea într-o dreaptă potrivire a numelor. Etimologia ne face să întoarcem cuvintele la rădăcinile lor, rădăcini ale literelor care le alcătuiesc. Dar ne-am oprit acolo. Lingvistica nu ne-a învățat nimic. Prin urmare, dacă vrem să cunoaștem natura limbajului, mai curând trebuie să o supunem raționamentului decât să-i cunoaștem transformările istorice. Să admitem că dreapta potrivire a numelor constă în aptitudinea lor de a manifesta realitatea[33]. O mimează, oare, printr-un fel de armonie imitativă? Nu, căci limbajul e diferit și de muzică și de pictură[34], care joacă acest rol. Aceasta ne furnizează o altă imagine, care nu e onomatopeică, despre lume. „Ești de acord că și numele este o anume imitație a lucrului?" [trad. Simina Noica], îl întreabă Socrate pe Cratylos. Acesta încuviințează[35]. În această calitate, numele este, deci, diferit de obiect, deși îl reprezintă, într-un oarecare mod. Legătura care le unește este cea dintre imagine și model. Poezia, de pildă, este o imagine a realității. Atunci când le ține discursuri sofistul le dă elevilor săi ficțiuni[36]. Se cuvine, deci, să ne îndoim de el. Dar, în acest caz, care va fi cel mai bun și mai sigur mod de a învăța? „Oare de la imagine trebuie pornit, cercetând-o ca atare, dacă este asemănător redată, și apoi adevărul a cărui imagine este? Sau de la adevăr, cercetându-l în sine și apoi imaginea lui, spre a vedea dacă a fost executată cum se cuvine? — De la adevăr mi se pare că trebuie început. — Dar în ce chip trebuie să ne instruim și să descoperim realitățile, este, poate, deasupra puterilor mele și ale tale. Să ne mulțumim în schimb și cu aceasta: cu recunoașterea că nu de la nume trebuie să pornim, ci că se cuvine să începem a învăța și a cerceta cu mult mai degrabă de la lucruri ele însele"[37] [trad. Simina Noica].

Consecința este că între limbaj și realitate s-a produs o ruptură. Această neîncredere în cuvinte, răsfrântă uneori chiar asupra limbajului în ansamblu, o vom regăsi răspândită în toate dialogurile. „Să nu ne sinchisim de nume", îl îndeamnă *Theaitetos* pe străinul din *Sofistul*[38]. Și acesta, la rândul său, formulează, în calitate de lege a reflecției noastre, că în fața realităților vii, vârsta și experiența fac să dispară, în cele din urmă, simulacrele pe care le conțin expresiile[39]. „Dacă vei veghea să nu te preocupi prea mult de cuvinte, cu vârsta te vei arăta tot mai bogat în înțelepciune" [trad. Elena Popescu], îi spune tânărului Socrate Străinul din *Omul politic*[40]. În *Cratylos*, pentru Socrate încă nu este vorba decât de a opune limbajului, care apare ca imaginea mobilă a unei lumi în continuă mișcare, nevoia voastră de obiecte permanente ale cunoașterii[41]. „Ia o clipă în considerare, Cratylos prietene, lucrul pe care eu însumi l-am închipuit în vis de multe ori. Oare suntem noi în măsură să spunem că există ceva bun și frumos în sine, și la fel despre fiecare dintre realități?

Cratylos. Mie, Socrate, mi se pare că da.

Socrate. Atunci să luăm în considerație acest lucru: nu dacă un chip este frumos, sau ceva de felul acesta, așa cum par toate a fi supuse curgerii, ci frumosul în sine. Nu este oare aceasta întotdeauna așa cum este?

Cratylos. Neapărat.

Socrate. Să fie oare cu putință, dacă e veșnic trecător, să-l denumim pe bună dreptate, spunând o dată că este într-un fel, alteori într-altul? Dar în timp ce noi am vorbi, n-ar deveni el în chip necesar și pe loc altul, sustrăgându-se și nemaifiind cum era?

Cratylos. Neapărat.

Socrate. Dar cum ar putea să *fie* ceva, care să nu aibe defel o aceeași stare? Căci dacă ar întârzia cât de puțin în situația de a fi, e limpede că în răstimpul acela nu s-ar mișca. Dacă în schimb este întotdeauna în situația aceea și e același, cum ar putea să se schimbe sau să se miște, fără să se îndepărteze de forma sa?

Cratylos. În nici un chip.

Socrate. Dar nici nu ar mai putea fi cunoscut de nimeni; căci de îndată ce s-ar apropia cineva să-l cunoască ar deveni altul și într-alt fel, așa încât n-ai mai putea ști ce este sau cum este. Nici o cunoaștere, de bună seamă, nu poate cunoaște aceea ce cunoaște, dacă lucrul nu are un caracter determinat.

Cratylos. Este așa cum spui.

Socrate. Pe de altă parte nici de cunoaștere, pare-se, n-ar mai fi vorba, Cratylos, de vreme ce toate lucrurile se prefac și nimic nu rămâne. Căci în cazul că însuși actul acesta, anume cunoașterea, nu s-ar preface, rămânând cunoaștere, atunci cunoașterea ar dura veșnic și ar fi efectiv cunoaștere. Dar dacă specia ei decade din cunoaștere, va sfârși prin a fi o altă specie decât cunoașterea, și n-ar mai exista cunoaștere. Dacă se schimbă statornic și nu e statornic cunoaștere, atunci, pe acest motiv, nu ar exista nici «ceea ce cunoaște», nici «ceea ce este de cunoscut». Dacă însă continuă să existe cel ce cunoaște, dacă există ceea ce este de cunoscut, dacă pe de altă parte există frumosul, dacă există binele, ca și fiecare dintre realități, atunci cele de care tocmai vorbim nu-mi par să se asemuiască defel curgerii, nici mișcării. Că lucrurile ar sta așa, sau altminteri, după cum o spun cei din jurul lui Heraclit și alții mulți, nu-mi pare deloc lesne de lămurit, *după cum nici nu-mi pare că este vrednic de un om chibzuit să se încredințeze pe sine și buna îngrijire a cugetului său simplelor cuvinte, dând crezare celor ce le-au instituit, făcând afirmații ca și cum ar fi știutor, apreciind cu privire la sine și la realități că nimic nu este teafăr*[42], ci că toate se scurg ca și cum ar fi vorba de vase de lut, și socotind că, aidoma oamenilor, cărora le curge nasul de răceală, tot așa sunt predispuse și lucrurile, cuprinse fiind de o bolnăvicioasă fluxiune. Poate într-adevăr, Cratylos, că lucrurile stau așa, poate că nu. Ar fi cazul să le analizăm curajos și bine, nu cedând prea lesne..." [trad. Simina Noica]. Problema este pusă aici în toată claritatea. Dacă limbajul este o imagine a lumii sensibile, emanând din

aceasta și participând la curgerea ei nesfârșită, atunci nici o cunoaștere nu este posibilă. Așadar, singura salvare ar fi îndepărtarea de limbaj, pentru a căuta realitatea esențială în altă parte.

Dar îndepărtarea de limbaj este și cel mai mare rău dintre toate relele. Acesta va fi adevărul din *Phaidon*[43]. Urmează să se nască dialectica. Nu oricui îi revine a ști să instituie cum se cuvine un nume pentru orice lucru, remarca Socrate în *Cratylos*[43]. Îndată ce-și va fi mărturisit întoarcerea la *logoi*, va explica în *Phaidon* că metoda sa va consta tocmai în a lua drept bază afirmația care i se pare cel mai greu de zdruncinat și a considera adevărat tot ce concordă cu aceasta[45]. După cât se pare, acesta însă nu este decât paleativul folosit de un om prudent. Tocmai recunoscuse că studierea lucrurilor prin expresiile lor nu ne furnizează decât imagini. Însă altă cale deschisă cunoașterii nu există, mărturisește Socrate cu cea mai mare modestie, dar nu mai puțin categoric. „Oricum, eu pe această cale am luat-o." Aventura este, într-adevăr, uluitoare, dar ea trebuie urmărită. În definițiile platoniciene ale dialecticii, folosirea frecventă a termenilor „disonanță" și „consonanță" ne va indica faptul că în această metodă nouă limbajul joacă rolul unui revelator (δήλωμα), pe cât de minunat pe-atât de impenetrabil, al unui intermediar ascuns între lumea ideilor și noi. Nu am exagera spunând că intrăm acum în mister. Nici nu este de mirare că în *Banchetul* fiecare treaptă a inițierii dialectice produce nu cunoștințe noi, ci formulări (λόγοι) tot mai frumoase[46], care marchează ascensiunea omului către punctul în care, încetând a mai fi sclavul frumuseții sensibile, se întoarce în cele din urmă către vastul ocean al frumosului și, contemplându-l dă la iveală în această împrejurare cuvinte sublime (λόγοι) și gânduri inspirate de o nemărginită dragoste de înțelepciune[47]. *Logoi*-i aceștia nu sunt discursurile retorului. Chiar numele de poem ar fi, desigur, prea profan în cazul acesta. Ele sunt cu adevărat cuvinte, în sensul religios al termenului. Purificarea prin

care au fost pregătite a făcut posibilă întâlnirea sufletului cu aceste simboluri ale adevărului, care nu mai e un obiect de controversă, ci o realitate accesibilă celui demn de ea. Şi ca să o putem atinge şi exprima (διδόναι λόγον), întreaga noastră făptură trebuie să fi renunţat la pasiunile trupeşti. Totuşi, în acest exerciţiu trupul îşi are rolul său, la fel ca şi inteligenţa. Căci el nu trebuie să dispară, ci să se purifice până la a fi organul natural şi spontan al celei mai înalte virtuţi, care este iubirea. După eşecurile din *Theaitetos* şi din *Parmenide*, după soluţia din *Sofistul*, pe care o confirmă, *Philebos* ne va învăţa că adevăratele cuvinte se nasc în sufletul oamenilor buni, căci ei sunt iubiţi de zei, în vreme ce pentru cei răi se petrece contrariul[48].

Este încă prea devreme să ajungem acolo. Înainte de asta trebuie să urmăm, fără grabă, desfăşurarea analizei care a fost începută în *Cratylos*. E nevoie mai întâi ca dialectica să se elibereze de retorică. Sarcina îi va reveni dialogului *Phaidros*. După ce rosteşte primul discurs despre iubire, care îl face să se ruşineze pentru că este un discurs încă prea stânjenit de preocupări polemice, Socrate simte nevoia să se purifice (καθήρασθαι ἀνάγκη)[49]. „Cumplit e discursul ... pe care m-ai silit să-l rostesc", îi spune el lui Phaidros. Se ştie admirabila palinodie care urmează şi care vesteşte filosofia, cele patru chipuri ale nebuniei, mitul atelajului înaripat, procesiunea sufletelor, locul supraceresc, lumea cealaltă, ideea reminiscenţei, frumuseţea, iubirea. Însă devoţiunea lui Phaidros nu-l linişteşte. Oare a ţine discursuri, oricât de frumoase, este în sine un fapt condamnabil? Nu de aceea legislatorii, care au cea mai mare putere în cetăţi şi sunt cei mai veneraţi, se ruşinează să le scrie, „pentru că se tem de judecata viitorimii şi de gândul că vor fi numiţi sofişti?"[50] [trad. Gabriel Liiceanu]. Într-atât este de greu să deosebeşti dacă un cuvânt este adevărat sau nu. Totuşi, legile sunt şi ele cuvinte şi când sunt bune, autorul lor se crede egalul zeilor pentru meritul de a fi lăsat statului său o scriere nemuritoare. În sine, nu e nimic ruşinos în a scrie discursuri. Sau începe să fie rău când nu vorbim bine şi nu scriem bine[51]. Deci ce înseamnă a scrie bine

sau a scrie rău? Precum greierii ce cântă fără odihnă, căci ei nu se îngrijesc nici măcar de viața lor, oamenii cei mai dragi Muzelor sunt aceia care își petrec timpul în filosofare, adică slăvind ordinea divină și ordinea omenească. Elocința este arta călăuzirii prin cuvinte a sufletelor (ψυχαγωγία τις δὶα λόγων)[53]. Totuși mai trebuie să le conducă spre adevăr și pace, căci, în această artă, slujește dreptatea doar cel care are știința adevărului. Dar acele schimbări pe care le face cuvântul puțin câte puțin, cu viclenie, folosindu-se de asemănări, ca să încânte sufletele și să nască iluzia, poate, oare, să le realizeze cineva fără să se înșele și pe sine, dacă el însuși nu deosebește cu precizie asemănările de neasemănările realității, „dacă nu are cunoașterea a ce anume este fiecare din lucrurile existente"[54]? Teama de minciună involuntară nu încetează să-l tulbure pe Platon. Prea adesea a observat el că sensul cuvintelor este rareori același pentru toți interlocutorii unei discuții, fie ea și filosofică. Când este vorba despre drept și nedrept, nu e purtat fiecare cu gândul în altă parte? Și controverselor pe care le avem unii cu alții nu li se adaugă, oare, cele pe care le avem cu noi înșine?[55] Și nu este însăși ordinea discursului mai curând un efect al capriciilor gândirii decât rezultatul unei necesități care să corespundă felului în care sunt rânduite lucrurile? O ordine trebuie totuși să existe aici, potrivită exigențelor naturale, căci, „orice discurs (*logos*) se cuvine să fie alcătuit asemeni unei ființe vii: să aibă un trup care să fie doar al ei, astfel încât să nu-i lipsească nici capul, nici picioare; să aibă deci o parte de mijloc și extremitățile, menite să se potrivească unele cu altele și toate cu întregul"[56] [trad. Gabriel Liiceanu]. Or, această ordine e cu atât mai iscusită și cu atât mai perfidă dacă nu este cea adevărată. Iată-ne, deci, în căutarea unei metode care să ne facă pricepuți în vorbire și în gândire[57], căci a vorbi și a gândi sunt unul și același lucru[58]. Această metodă e dialectica, arta întrebărilor și a răspunsurilor, arta călăuzirii cu metodă a dialogului, artă pe care Platon în *Republica* o va numi τὸ περὶ τοὺς λόγους[59], și al cărei al doilea demers, diviziunea (διαίρεσις), va fi numit în *Sofistul* și

în *Omul politic* drept o metodă a *logoi*-ilor (μέθοδος τῶν λόγων)[60]. Dacă îi urmăm linia ascendentă, îndrumați de indicii de consonanță și de disonanță furnizați de limbaj, dialectica ne va conduce în cele din urmă către discursul care va reproduce structura lucrurilor și care va realiza visul geometric al lui Spinoza. „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*"[61]. Platon îl va atinge în *Timaios*.

Dar, neîndoielnic, Socrate nu a atins niciodată această țintă. Îi lipsea încrederea mai ales în limbajul scris, prin care omul își lasă străduințele în grija timpului. Câte reproșuri nu-i face Socrate zeului Theuth, părintele scrisului, către finalul dialogului *Phaidros*[62], pentru vina de a se fi înșelat, din bunăvoință, desigur, dar asta nu face greșeala mai mică, asupra adevăratelor efecte ale invenției sale. În loc să-i instruiască pe oameni și să le dezvolte memoria, cunoașterea literelor va aduce în sufletele lor uitarea, căci ei nu-și vor mai exersa ținerea de minte prin reamintire; punându-și credința în scris, își vor aminti lucrurile din afară, cu ajutorul unor icoane străine, și nu dinăuntru, prin ei înșiși. Cât privește învățătura, scrierea oamenilor nu le dă decât un simulacru al acesteia și nicidecum pe cea adevărată. Când, cu ajutorul scrierii, sunt îmbuibați de cunoștințe[63] luate la grămadă de prin cărți, s-ar putea crede mai curând că sunt în stare să judece o mie și una de lucruri, decât că sunt îndeobște lipsiți de orice bun simț și că, pe deasupra, sunt și greu de suportat, căci numai seamănă cu oamenii învățați în loc să fie astfel. Dar atunci care poate fi sentimentul celor care scriu? Dacă ei cred că în semnele scriiturii au lăsat în urma lor o cunoaștere a artei pe care o posedă, și dacă cei care o primesc, la rândul lor, cred că acele semne produc în ei ceva sigur, înseamnă că sunt naivi, și unii și alții, și nesocotesc, dincolo de orice cuviință, prezicerea lui Ammon, închipuindu-și că, pentru cel care știe, o carte este mai mult decât un mijloc de a-și reaminti lucrurile scrise în ea. Ce este într-adevăr înspăimântător e că scrierea seamănă atât de mult cu pictura[64]. Lucrurile pe care le naște aceasta par ființe vii,

dar când li se pune o întrebare ele tac pline de gravitatc[65]. La fel se petrece și cu cărțile. S-ar putea crede că sunt însuflețite de gândire, dar, când sunt consultate cu intenția de a lămuri vreuna din spusele lor, ele se mulțumesc să semnifice mereu același lucru! Mai mult, când a fost scris o dată pentru totdeauna, discursul se duce, în dreapta și în stânga, cu indiferență, și pe lângă cei în stare să-l priceapă și pe lângă cei care nu înțeleg nimic din el, fără a deosebi între aceia cărora trebuie să le vorbească și aceia cu care nu are nimic de-a face. Iar, pe de altă parte, dacă se ridică voci potrivnice și dacă e disprețuit pe nedrept, are totdeauna nevoie de ajutorul părintelui său: singur nu e în stare nici să se apere, nici să își vină în ajutor[66]...

„*Socrate*. Însă ce zici? Oare nu trebuie să avem acum în vedere cealaltă cuvântare, soră bună cu cea dinainte (γνήσιος), și să vedem în ce chip se naște și cu cât este ea mai bună și mai puternică decât aceasta prin chiar natura ei?

Phaidros. Despre ce cuvântare vorbești? Și cum se naște ea?

Socrate. Despre aceea care, însoțită de știință (μετ' ἐπιστήμης), este scrisă în sufletul omului ce prinde învățătura; despre aceea care e în stare să se apere singură și care știe în fața cui trebuie să vorbească și a cui să tacă.

Phaidros. Ai în vedere cuvântare acelui care *știe*, vie și însuflețită, față de care cuvântarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru (εἴδωλον)?

Socrate. Întocmai. Spune-mi, însă: plugarul înțelept, dacă are sământă bună și pe care ar vrea să o vadă rodind, va merge oare, cu tot sârgul, s-o semene în plină vară în grădinile lui Adonis, gândindu-se la bucuria de a le vedea pe acestea frumos date în spic în numai opt zile? Sau, făcând astfel, oare nu o va face numai de dragul jocului și al sărbătorii? În schimb, când e vorba de treaba lui adevărată, el va ține seama de regulile agriculturii, va semăna în pământul potrivit și va fi tare mulțumit dacă, în cea de-a opta lună, sămânța pusă în pământ va da în rod.

Phaidros. Bănuiesc, Socrate, că așa va face. Într-un caz, el își va lua treaba în serios; în celălalt, cu totul în alt fel, așa cum spui.

Socrate. Cât despre cel care cunoaște ce e drept, frumos și bine, să spunem că, gospodărindu-și sămânța, are mai puțină minte decât plugarul?

Phaidros. Nicidecum.

Socrate. Așadar, el nu se va apuca, pe deplin serios, «să scrie pe apă», folosindu-se de cerneală și de pana de trestie, pentru a semăna discursuri care nu sunt în stare să își ajute singure prin vorbe și nici să ne învețe îndeajuns ce-i adevărul" [trad. Gabriel Liiceanu]. Desigur, pentru a se amuza, e mai bine să scrie cărți decât să se dedea plăcerilor vulgare. Dar mai multă frumusețe adevărată se găsește în alt fel de cercetare a expresiei „atunci când cineva, folosind arta dialectică și luând în grijă un suflet pe măsura ei, răsădește și seamănă în el nu orice cuvântări, ci pe acelea unite cu știința (σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους), acelea în măsură să-și vină și lor înșile în ajutor și celui care le-a sădit, cele ce nu sunt sterpe, ci au în ele o sămânță (ἔχοντες σπέρμα) din care, odată semănată în alți oameni, cu alte firi, încolțesc alte gânduri și rostiri; da, cuvântări ce au în ele, fără moarte, puterea de a dărui toate acestea, iar celui înzestrat cu ele cea mai mare fericire dată ființei omenești." [trad. Gabriel Liiceanu].

La originea sa și în esență, dialectica este metoda prin care se ajunge la expresia adevărată îndrumând convenabil dialogul, prin opoziție cu retorica, artă a iluziei. Dar dificultatea demersului se observă. Limbajul nu conține în el însuși adevărul. Adăugată limbajului, cunoașterea e cea care îl aduce cu sine pe acesta (μετ' ἐπιστήμης). Așadar, de unde ne va veni cunoașterea și ce influență va avea ea asupra limbajului? Se știe că pentru Platon și pentru contemporanii săi cunoașterea este fundamentată de realitate. A spune adevărul înseamnă a spune ceea ce este. Însă ceea ce este nu obținem din experiența sensibilă, de vreme ce lucrurile sensibile, în continuă mișcare, ne scapă neîncetat, iar obiectul cunoașterii, ființa, nu poate fi decât o

realitate stabilă, aceea a esenței. Ceea ce este, avem a ne reaminti (ἀνάμνησις) dintr-o existență anterioară. „Această căutare în comun, printr-un dialog condus cu multă dibăcie, reprezintă factorul cel mai important al reminiscenței. Nimic altceva nu o poate duce până la ultimele sale consecințe"[67]. Deci mai curând va trebui să recunoaștem că limbajul este instrumentul memoriei noastre și nu o expresie a acesteia[68] sau niște imagini care se ivesc în noi la contactul cu lumea sensibilă. Raționamentul cauzal (αἰτίας λογισμός)[69] e cel care înlănțuie opiniile adevărate și le dă calitatea de cunoștințe. Și astfel se produce reminiscența.[70] Limbajul și reamintirea lucrează împreună pentru a constitui cunoașterea. Dar este această colaborare atât de riguroasă pe cât o cere obiectul ei? Cuvintele nu sunt întotdeauna lucrurile pe care le desemnează, ci doar imaginile infidele ale acestora, care pot fi întoarse de pe-o parte pe alta pentru a le face să exprime aspecte diverse și uneori contradictorii. „Punându-și credința în scris, oamenii își vor aminti (ἀναμιμνῃσκομένους) din afară (ἔξωθεν), cu ajutorul unor icoane străine și nu dinlăuntru (οὐκ ἔξωθεν), prin cazna proprie"[71] [trad. Gabriel Liiceanu]. Imperfecțiunea limbajului nu va duce la eșec orice demers? Doar prin cunoaștere sunt transformate cuvintele în mesageri binefăcători. Oare nu ne aflăm închiși într-un cerc? Dacă am fi pe deplin siguri de cronologia dialogurilor, am putea afirma fără teamă că tocmai aceasta era încurcătura lui Platon în pragul bătrâneții, când pentru a-și depăși criza de gândire, se pregătea „să-și definească poziția filosofică mai ales față de socraticii eleatizanți din Megara"[72], care negau raționamentul, adică atribuirea unui predicat la un subiect. Totuși, cunoștințele noastre istorice sunt destul de probabile pentru a ne permite să avansăm ideea că, din acel moment, Platon avea să fie constrâns să examineze de mai aproape raporturile dintre limbaj și adevăr, adică realitatea esențială.

NOTE

[1] *Sofistul*, 251 a–b. A. Diès apropie, pe bună dreptate, acest pasaj dc Aristotel, *Phys.*, 189 b, 25–31; „Şi ultimii dintre cei mai vechi se frământau să nu cumva să confundc Unul cu Multiplul. De aceea, unii au suprimat verbul «cste» cum a făcut Lycophron, iar alţii încercau să potrivească expresia, zicând că omul nu «este alb», ci «a devenit alb» (λελεύκωται în loc de λευκός ἐστι) şi nu că este în mers, ci că merge, pentru ca nu cumva introducând verbul «este» să facă Unul Multiplul. Un alt aspect al aceleiaşi probleme ne este furnizat ca argumcnt de ἕν ἐπὶ πολλῶν".

[2] L. Robin, *Platon*, Alcan, 1935, p. 21.

[3] *Menon*, 99 e: ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ. Cf. L. Méridier, notă la *Ion* (ed. G. Budé), p. 15.

[4] *Hippias II*, 367 c–d.

[5] *Hippias II*, 376 b.

[6] *Phaidros*, 262 a.

[7] Cf. şi criticii asupra omniscienţei sofiştilor în *Sofistul*, 233 a–234 e.

[8] 322 a.

[9] 341 a.

[10] 355 a. Φημὶ γὰρ ὑμῖν τούτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι.

[11] 356 d: ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς...

[12] Cf. L. Robin, *La Théorie des Idées et des Nombres, op. cit.*

[13] *Omul politic*, 283 c sq. Cf. celor două articole ale lui Georges Rodier: „Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon"; „Sur l'évolution de la dialectique de Platon" *apud Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1936, pp. 37–73.

[14] În *Charmides* e vorba de anumite descântece, care sunt discursurile frumoase ce fac să se nască în suflet înţelepciunea: 157 a : Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπῳδαῖς τισιν. τὰς δ' ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς. ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι...

[15] 489 b: ὀνόματα θηρεύων...

[16] 490 a: καὶ οὐ ῥῆμα τι θηρεύω.

[17] Cf. *Protagoras*: 358 a: Τὴν δὲ Προδίκου τοῦδε διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων παραιτοῦμαι.

[18] L. Robin, *Platon, op.cit.*, p. 41.

[19] *Ibid.*, pp. 41–42.

[20] 287 e: εἰπὼν ὅτι νοεῖ τὰ ῥήματα; νοεῖν semnifică în același timp *a înțelege* și *a semnifica*, aspecte active și pasive ale aceleiași operații.

[21] οὐδ' ἔχεις ὅ τι χρῇ τῷ λόγῳ; λόγος are aici valoare generală de limbaj: acest lucru îl arată apropierea de *Theaitetos*, 152 d. Cf. notei 22.

[22] *Theaitetos*, 192 d: οὐδ' ἂν προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι... Raționamentul începe la 152 a și concluzia de la 152 d este pregătită prin ecuația stabilită la 152 c: φαντασία = αἴσθησις.

[23] ξυνθήκη καὶ ὁμολογία : 384 d.

[24] 386 a: οὐ πάνυ τι...

[25] 385 d: Οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής; πάνυ γε.

[26] 386 e: τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι.

[27] 386 e: ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν.

[28] 387 a sq. Tăiem cu un instrument destinat tăiatului, după legea tăiatului, și nu după propria noastră fantezie.

[29] 387 d.

[30] 391 a: φύσει τε τινα ὀρθότητα ἔχον εἶναι τὸ ὄνομα...

[31] 435 d: *Cratylos*: ... ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα.

[32] 429 c–d.

[33] 422 d: ἡ ὀρθότης τοιαύτη... οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων, 423 e: εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναιτο ἑκάστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς... și 428 e.

[34] 423 a–e.

[35] 430 a. Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος. Numele este fie μίμημα (aici), fie δήλωμα (433 b), fie εἰκών (434 a) al obiectului. Cf. *Theaitetos*, 208 c: τὸ μὲν γὰρ ἦν διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον...

[36] *Sofistul*, 234 b–e: μιμήματα, ὁμώνυμα, εἴδωλα λεγόμενα și 234 e μιμητὴς τῶν ὄντων.

[37] 439 a–b.

[38] *Sofistul*, 220 d: Ἀμελῶμεν τοῦ ὀνόματος.

[39] *Sofistul*, 234 e: ἀνατετράφθαι τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργων παραγενομένων.

[40] 261 e: τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι.

[41] 439 c sq.

[42] Sublinierea îmi aparține, pentru a pune în evidență argumentul decisiv al lui Socrate: limbajul e un instrument atât de puțin sigur, încât nu ne permite să afirmăm cu certitudine despre nimic și trebuie să începem prin a ne asigura mai întâi de el înainte de a spune ceva.

[43] 89 d: ὡς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἄν τις μεῖζον τούτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας.

[44] 391 b.

[45] *Phaidon*, 100 a: ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα... Se va reține folosirea cuvântului *logos* în acest pasaj, în sensul cel mai indiscutabil de expresie sau de formulă ipotetică.

[46] *Banchetul*, 210 a: καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς... 210 c: καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους...

[47] 210 d: πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ.

[48] *Philebos*, 40 a–b. Λόγοι μήν εἰσιν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν, ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν... Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα... Τούτων οὖν πότερα φῶμεν τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὡς τὸ πολὺ τὰ γεγραμμένα παρατὶθεσθαι ἀληθῆ διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι...

[49] *Phaidros*, 243 a.

[50] 257 d.

[51] 258 d.

[52] 259 d.

[53] 261 a.

[54] 262 a–b. Cf. *Hippias II:* „Poate minți cu bună știință doar cel care știe adevărul".

[55] 263 a.

[56] 264 c. (și 264 b). „Această idee a unității organice a oricărei construcții a gândirii, la Platon, e profundă, în relație cu concepția sa finalistă a *cosmosului* însuși", notează L. Robin în ediția sa la *Phaidros* (*op. cit*., p. 64, n. 4), trimițând mai departe la 268 d și la secțiunea a III-a din Nota sa (*Ibid*., p. XXVI sq).

[57] 266 b: ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

[58] *Sofistul* 263 e: οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν.

[59] *Republica VI*, 498 a. Dialectica platoniciană a fost analizată pentru ea însăși cu o asemenea perfecțiune, încât nu avem de ce reveni la aceste analize. Nu mă preocupă decât definirea legăturii sale cu problemele naturale ale limbajului.

[60] *Omul politic*, 266 d, *Sofistul*, 227 a.

[61] *Etica*, Partea a II-a, Th. VII.

[62] *Phaidros*, 275 a sq.

[63] Pentru această critică a erudiției, a se vedea și *Phaidros*, 229 d–230 a: „nu sunt încă în stare, spune Socrate, să mă cunosc pe mine însumi. Neștiutor deci în ce mă privește aș fi de râsul lumii să încep a căuta înțelesul celor străine de mine". Și în *Phaidros*, 275 b: „Pentru oamenii de pe atunci, care nu erau înțelepți precum voi, tinerii de astăzi, era de-ajuns,

dată fiind simplitatea lor, să asculte ce spunea stejarul sau o piatră; tot ce avea însemnătate era ca spusa acestora să fie adevărată" [trad. Gabriel Liiceanu]. A se compara atitudinea aceasta cu cea a lui Pascal cu privire la Descartes și la cunoașterea lucrurilor exterioare: „Descartes inutil și nesigur... A scrie împotriva celor care aprofundează prea mult științele. Descartes... Cunoașterea lucrurilor exterioare nu mă va mângâia de ignorarea moralei, în vremuri de întristare..." (*Pensées*).

[64] „Pentru Platon, pictura este prin excelență arta iluziei." (L. Robin, éd. de la *Phaidros*, col. G. Budé, p. 89, n. 2). Însă și limbajul se pretează la arte ale iluziei, poezia și sofistica, de pildă. Cf. *Republica*, X, și *Sofistul*, la început.

[65] Cf. *Protagoras*, 329 a–b.

[66] Socrate arată aici că el nu crede într-o acțiune a cărților independentă de acțiunea autorilor lor, deci în existența lor proprie și, prin urmare, în acțiunea și existența proprie a limbajului, care să nu depindă de oamenii care îl vorbesc. Se pare că spre sfârșitul vieții sale Platon va crede contrariul.

[67] L. Robin, *Platon*, Alcan, *op. cit.*, p. 72 și *Menon*, 82 b–c, 84 c–d, 89 b–d.

[68] *Phaidros* îl indică la 275 a: οὔκουν μνήμης, ἀλλὰ ὑπομνήσεως, φάρμακον εὗρες : leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învârtoșeze ținerea de minte, ci doar readucerea aminte. Cf. și: ὑπομνήματα θησαυριζόμενος (276 d).

[69] *Menon*, 97 c–98 a.

[70] *Menon*, 98 a: Τοῦτο δ' ἐστίν, ὦ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις...

[71] *Phaidros*, 275 a.

[72] L. Robin, *Platon*, Alcan, *op. cit.*, p. 43.

CAPITOLUL IV

CRIZA *LOGOS*-ULUI. PARMENIDE

De-acum înainte reflecția lui Platon pare să se concentreze, într-adevăr, asupra problemei pe care a pus-o dialogul *Phaidros* atunci când a definit discursul adevărat drept un discurs însoțit de cunoaștere: μετ' ἐπιστήμης λόγος. Prin urmare, va fi vorba acum de precizarea raporturilor dintre limbaj și cunoaștere. De vreme ce cunoașterea omenească nu este doar opinia adevărată, ci o opinie adevărată care poate fi transmisă, deci care a fost, cel puțin, formulată[1], nu toate formele de învățătură sunt la fel de valabile. În primul rând, trebuie respinsă retorica, pentru că ea nu învață adevărul, ci folosește doar la a sugera sau impune opinii, adevărate sau false[2]. Osândită va fi și poezia, căci nu este decât o imitare de imagini și nu atinge adevărul[3]. În *Theaitetos*, în *Parmenide*, în *Sofistul* și în *Philebos* nu va exista nici un mit, ci doar dialectica, ce urmează a fi exersată. De-a lungul acestei încercări, ea va tinde tot mai mult să dispară în metafizică, într-atât e de adevărat că nu se poate constitui în metodă independentă de principii care o depășesc[4].

De-a lungul existenței sale de moralist predicator, înaintea solemnei sale convertiri la limbaj, Socrate căutase adevărul mai curând în a făptui decât în a predica, la meșteșugari (cum avea să-l caute Descartes în preajma grădinarului său și a negustorilor), mai curând decât la profesorii de virtute. Aventura lui e sfârșită de Platon. În pragul bătrâneții, cu experiența sa deja foarte bogată în ale scrisului, el descoperă că mai multă cunoaștere despre un obiect are cel care folosește obiectul decât cel care îl face, căci acesta din urmă nu are decât o dreaptă credință, grad

inferior de cunoaștere. Și, în orice caz, cel care se slujește de un obiect are cu siguranță mai multă știință despre acesta decât poetul sau decât oratorul, care nu ne furnizează decât o imitație, o glumă nedemnă de oamenii serioși[5]. *Sofiștii* care se laudă a le ști pe toate nu sunt decât niște șarlatani. Știe totul doar cel care a creat toate lucrurile, animalele, copacii, marea, pământul, cerul, zeii, pe noi și tot restul[6]. Însă noi nu putem râvni la această știință a creatorului, care e o știință zeiască. Cunoașterea noastră omenească nu poate ținti decât la buna întrebuințare a realului care ne este dat, lumea și noi înșine. Dacă metoda cunoașterii noastre e dialectica, arta dialogului, care are drept instrument limbajul, atunci e nevoia ca acesta, într-un anume sens, să exprime realul, adică esența lucrurilor. Altfel, nu am fi în atingere cu nimic, nu am rosti decât fantasmagorii. Însă dialecticianul are în primul rând sarcina de a se îndoi de cuvinte și de a căuta realitatea dincolo de ceea ce ele semnifică. Pentru a fundamenta cunoașterea dincolo de această neîncredere, Platon va ajunge în cele din urmă să atribuie limbajului o anumită valoare de transcendență.

Aristotel ne spune că „noțiunile generale, care, pentru Socrate, rămâneau imanente sensibilului, în platonism se separă de acesta și iau numele de idei"[7]. Nu mai e nimic surprinzător aici. Dacă ideile sunt cele care denumesc lucrurile, atunci limbajul trebuie să participe la puterea lor de modele ale căror cópii sunt lucrurile. Platon nu va putea scăpa de această consecință. Într-adevăr, se observă că în ultimele dialoguri, *Sofistul, Philebos, Timaios,* pare a se fi străduit „prin diverse ocoluri, să realizeze o parte din dialectică aproape la fel cum a încercat Leibniz să alcătuiască o parte a caracteristicii universale"[8]. Urmează să fim martori la un soi de revoluție în metoda platoniciană sau, cel puțin, la o extindere a artei care își caută regula.

Această revoluție se pregătește în *Republica.* Partea principală a sufletului e numită, în acest dialog, aspect rațional, τὸ λογιστικὸν εἶδος τῆς ψυχῆς[9]. *Phaidon* nu indicase nimic

asemănător. Este aptitudinea de a calcula cu ajutorul numerelor și al cuvintelor (ᾧ λογίζεται) și care se exercită prin intermediul limbajului, fie el λόγος sau λογισμός[10]. În ea rezidă principiul nostru moral și intelectual. Așa cum întrevăzuse Socrate, în această privință limbajul ne învață mai mult în domeniile conduitei și ale cercetării științifice decât experiența sensibilă sau chiar decât buna și simpla dorință de a săvârși binele, care ar rămâne oarbă fără sprijinul ordinii pe care ne-o aduce limbajul. În fața unei probleme atât de complexe cum e politica, avem impresia că e în natura lucrurilor ca „fapta să aibă mai puțin de-a face cu adevărul decât vorba"[11] [trad. Andrei Cornea] . Admitem existența unei multiplicități de lucruri bune, a unei pluralități de lucruri frumoase pentru că limbajul le distinge anume drept lucruri multiple, frumoase sau bune[12]. Și totuși considerăm că fiecăruia din adjectivele cu care le calificăm îi corespunde o idee unică, pe care o numim esența sa, frumosul în sine, binele în sine, căci singularul, τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, este fundamentul pluralului. În lumea sensibilă nu există nici un lucru despre care să se poată spune că e denumit de aceste idei, de aceste forme ale singularului. Ele sunt concepute (νοεῖσθαι) de spirit, prin opoziție cu lucrurile pe care ochii ne fac să le percepem în jurul nostru. Și asemeni unui soare al lumii ideale, ideea Binelui ne îngăduie să contemplăm ideile în armonia celor mai frumoase cuvinte ale noastre, căci de la Bine le vine existența, esența și capacitatea de a fi cunoscute de noi, Binele însuși fiind dincolo de esență[13]. În domeniul inteligibilului (τοῦ νοητοῦ), deasupra figurilor geometrice care, deși sunt noțiuni abstracte, totuși, într-un fel, rămân implicate în imaginile sensibile care le reprezintă, deasupra acestora așadar, se orânduiesc ideile cele mai înalte cu care limbajul intră în contact datorită puterii sale dialectice[14]. Grație acestei puteri, limbajul nu-și consideră formulele ca fiind principii, așa cum face geometria, ci ipoteze adevărate, adică puncte de sprijin de la care raționamentul se înalță până la principiul întregului, care este absolut (ἀνυποθέτον).

Aici trebuie să ne gândim la Pascal. Și pentru el există o ordine superioară celei a geometriei, pentru că geometria „nu definește totul și nu dovedește orice". Și totuși ea nu presupune decât lucruri clare și constante prin lumina naturală. Ea are deci „caracterul unui adevăr perfect, natura susținând-o chiar când cuvântul este șubred" [trad. George Iancu Ghidu]. Este ordinea „cea mai desăvârșită în lume", însă nu țintește mai sus. Metoda perfectă, „care ar forma demonstrații de cea mai înaltă calitate", ar consta în „a defini și a proba totul". Dar nouă nu ne este dat să ajungem până acolo, „căci ar fi slabe cuvintele celor care ar căuta să definească aceste cuvinte primare. Ce nevoie avem, bunăoară, să explicăm ce se înțelege prin cuvântul *om*? Nu se știe destul de bine ce vrem să desemnăm prin acest termen?"[15] [trad. George Iancu Ghidu]. La apogeul dialecticii lor, și Platon și Pascal au recurs în același fel la datele imediate pe care ni le oferă limbajul și de care nici un raționament nu poate da seama. Însă Pascal se desparte de Platon chiar aici, în acest context metafizic în care cele mai bogate în consecințe sunt diferențele cele mai subtile. Pascal îi reproșează lui Platon dorința de a mai scoate ceva din cuvânt, deși acesta deja nu mai e decât mister. Ce folos e în a spune că omul este „un animal cu două picioare, fără pene?" Știm despre om mai multe din această definiție decât din ideea pe care o avem despre el în mod firesc? Pascal consimte la „umilirea acestei superbe puteri de raționare ce pretinde că trebuie să judece lucrurile pe care voința le alege"[16]. Dar asta pentru că el este convins că definițiile, adică „simplele numiri ale lucrurilor pe care le-am desemnat în termeni perfect cunoscuți" nu sunt făcute decât „spre a desemna lucrurile pe care le numim, iar nu spre a arăta de ce natură sunt". Prin urmare, e nevoit să admită că există cuvinte primitive „cu neputință de definit", precum spațiu, timp, mișcare, număr, egalitate sau precum ființă, căci „pentru a defini ființa ar trebui să spunem pur și simplu *este*; și astfel să întrebuințăm în definiție cuvântul ce avem a defini". De unde reiese că „oamenii se află într-o

neputinţă firească şi nestrămutată de a trata problemele oricărei ştiinţe într-o ordine desăvârşită". Platon, dimpotrivă, pentru că în cele din urmă va tinde să atribuie limbajului o autenticitate esenţială, nu vrea să accepte limitarea puterii noastre dialectice. Principiile geometriei sale sunt similare „cuvintelor primitive" ale lui Pascal. Şi ele sunt ipotetice, dar sunt totuşi capabile să ne dezvăluie un oarecare aspect al naturii esenţiale a lucrurilor. Desigur, nu al naturii lor sensibile, aşa cum credeau contemporanii săi, ci al celei inteligibile. Iată de ce Platon nu va consimţi, precum Pascal, că „ceea ce întrece geometria ne depăşeşte". Dimpotrivă, el afirmă că dialectica are dreptul să ţintească mai sus, căci i-o îngăduie limbajul. În *Phaidon*, în favoarea reamintirii Cebes aduce drept „dovadă minunată între toate" faptul că, cercetându-i pe oameni prin întrebări puse cu pricepere, „ei pot răspunde corect la orice" (ᾗ ἔχει), deoarece „dacă n-ar exista în ei ştiinţa şi buna înţelegere a lucrurilor (ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος), ei nu ar fi în stare de aşa ceva" [trad. Petru Creţia]. La fel ne învaţă Socrate în *Republica*: dacă prin metoda dialectică a întrebărilor şi răspunsurilor, fără a recurge la experienţa sensibilă şi doar cu ajutorul limbajului[18], ne-am strădui să atingem esenţa fiecărui lucru, şi dacă nu ne-am opri înainte de a fi înţeles esenţa binelui numai prin gândire pură, doar atunci am ajunge la capătul inteligibilului, aşa cum observatorul naturii, trecând de la fiinţe la astre şi la soare, ajunge la capătul vizibilului. „Dialectician — am zis — îl numeşti pe cel care percepe raţiunea esenţei fiecărui lucru? Iar despre cel ce nu poate face aceasta, atâta vreme cât nu poate da seamă nici sieşi, nici altuia, nu vei afirma că, în acea privinţă, înţelege ceva!"[19] [trad. Andrei Cornea].

Mai presus de διάνοια, care aici e inteligenţa ce ţine de obiectele geometriei şi care e un fel de cunoaştere intermediară între opinie şi înţelegerea fiinţei[20], se află νόησις, a cărei metodă e dialectica şi al cărei instrument este *logos*-ul. Matematicile, aritmetica, geometria, astronomia îi sunt doar discipline

pregătitoare. Calculul folosește doar pentru introducerea în dialectică, silind sufletul să-și îndrepte discursul asupra naturii numerelor și nu doar asupra proprietăților lor[21]. Matematicienii de profesie își râd de filosofi, pentru că aceștia din urmă divid unitatea, în mod dialectic (τῷ λόγῳ)[22], într-o multiplicitate. Își râd de filosofi, obiectând în felul lor: multiplicând-o prin numărul părților în care a fost divizată pentru a o restabili în număr, și pentru a evita astfel ca unitatea să nu apară ca unu, ci alcătuită din părți multiple. Ce vor ei să demonstreze nu dovedește nimic. *Logos*-ul are câștig de cauză împotriva acestei aritmetici care încă nu cunoaște fracțiile,.căci ne conduce la o analiză a lumii mai subtilă decât cea pe care o face aritmetica[23].

Totuși, temându-se ca limbajul astfel conceput să nu ne separe de experiență și în consecință să sfărâme unitatea vieții noastre terestre, Platon intenționează să mențină o continuitate teoretică între toate modurile de cunoaștere, fie că e vorba de perceperea realității pe care ne-o furnizează simțurile, sau de vizionarea ideilor, pe care o pregătește dialectica[24]. Însă rolul *logos*-ului încă nu e definit, în zona mediană pe care o ocupă. În anumite locuri din ***Republica,*** λόγος și νοῦς par unite printr-o legătură foarte strânsă[25], ca și cum ar alcătui un ansamblu separat de διάνοια. În *Sofistul*, dimpotrivă, λόγος și διάνοια vor ajunge să se confunde[26] în momentul când *logos*-ul ne va apărea, el însuși, ca o putere mediatoare între lumea ideilor și noi, atribuirea neputând a fi fondată decât pe anumite raporturi de comuniune între idei. Dacă totuși, Platon a fost dus, prin mișcarea cercetării sale, către o concepție ontologică despre limbaj, el nu accede la aceasta decât treptat. Căci limbajul e neliniștitor prin aceea că nu e infailibil, deoarece se află între corp și spirit și, în consecință, are parte și de defectele unuia și de ale celuilalt. Limbajul adevărat nu se capătă decât printr-o educație deplină, care presupune reguli atât pentru corp, cât și pentru spirit și care, în filosofia lui Platon, nu va înceta niciodată să fie și o disciplină de purificare și un exercițiu de iubire, chiar în ultimele dialoguri,

când se va prezenta ca un efort, speculativ și practic în același timp, al filosofului de a o face să semene cu relațiile ființei „a căror imagine este lumea însăși", pentru ca astfel să le poată „specifica exact după ierarhia inteligibilității lor, prin intermediul diviziunii care determină aceste relații și ordinea lor"[27]. Dar încă nu am ajuns la această culme. După *Phaidon*, după *Republica*, știm doar că numai filosoful e capabil să guste plăcerea pe care o dă contemplarea ființei, că instrumentul reflecției sale este limbajul, că el este un filolog[28] și că misologul, dimpotrivă, e un impulsiv condamnat la ignoranță și la stângăcie[29]. Încă nu știm care este natura limbajului.

Totuși, funcțiile sale se dezvăluie a fi tot mai importante. În *Theaitetos*, Platon acceptă cu îngăduință sau, cel puțin, nu respinge fără a o examina, o idee curentă[30], dar căreia el îi dă o valoare neașteptată, potrivit căreia cunoașterea ar fi opinia adevărată garantată prin expresia ei. Totuși nu o va putea reține în această formă, chiar dacă ea survine la sfârșitul unei discuții care, altfel, riscă să se încheie cu un eșec total. Dacă nu opinia adevărată este cunoașterea, într-adevăr, cine poate să-i confere caracterul de cunoaștere, adică de posesiune a unei realități imuabile, dacă nu limbajul? Porumbițe în colivie, aceste cunoștințe, care se exclud una pe alta, așa încât n-ar putea fi confundate, care seamănă până într-atât cu obiectele materiale încât Socrate le compară cu urmele lăsate în ceară și cu numerele, ce sunt ele dacă nu noțiuni realizate în termeni de limbaj? Dar dacă limbajul joacă un rol atât de important în dobândirea cunoașterii, ar trebui să admitem că și cuvintele din care e format și literele care alcătuiesc cuvintele sunt, în ele însele, elemente ale realității inteligibile. O astfel de afirmație încă nu este posibilă după *Cratylos* și în starea de neîncrederea în cuvinte la care ne-a adus Socrate[31]. „În *Theaitetos*, ca și în *Cratylos*, numele apar ca niște falsificări: când împietresc lucrurile într-o imobilitate absolută, când le târăsc în forfota gândurilor."[32] Va trebui, totuși, să fie depășită această etapă, căci nu există altă

cale de a justifica limbajul, care e o condiție a cunoașterii de vreme ce cunoașterea e ceea ce se transmite[33]. La începutul discuției dintre Socrate și Theaitetos se stabilise că dacă s-ar defini cunoașterea prin senzație, nu ar exista „nici un lucru de orice fel pe care să-l poți denumi în mod corect“ [trad. Maria Ciucă], deci că nu ar fi posibil vreun fel de limbaj[34] dacă s-ar defini cunoașterea prin senzație. În *Sofistul* ni se va reaminti că, privați de limbaj, „ne-am lipsi de ce este mai de seamă pentru filosofare“[35] [trad. Constantin Noica]. Aceste două remarci ne obligă să privim spre lumea inteligibilă pentru a găsi temeiul limbajului. Dar putem s-o facem, câtă vreme limbajul e suspectat de incertitudine? Poate că ar exista o soluție pentru a ieși din încurcătură, și anume să facem diferența între întreg și suma părților sale, adică mai întâi între cuvânt și suma literelor sale, apoi între frază și suma cuvintelor din care e alcătuită. Și chiar astfel se vor înlănțui argumentele. Abia formulează Theaitetos: cunoașterea este opinia adevărată, garantată prin expresia ei, τὴν μὲν μετὰ λόγου αληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, că Socrate îi spune, sărind peste raționamentele intermediare, că i se pare că i-a auzit pe unii spunând „cum că cele ce sunt, ca să zicem așa, primele elemente (τὰ στοιχεῖα) din care și noi suntem alcătuiți, și celelalte, nu ar avea înțeles (λόγον οὐκ ἔχοι), ci că fiecare element luat în sinea sa ar putea să fie doar numit“ [trad. Marian Ciucă], fără ca acest nume să fie capabil de vreo atribuire[36]. Să nu uităm că στοιχεῖα sunt, în același timp, elementele lumii și literele cuvintelor[37]. Concluzia acestei obiecții este că nu e totuna a avea un *logos*, adică a fi obiect al limbajului, și a avea un nume, deci că *logos*-ul e diferit de nume. Și totuși Socrate precizează imediat că *logos*-ul este chiar un fenomen al limbajului[38], căci ne dă o definiție care nu ne lasă nici o îndoială în această privință: „înlănțuirea numelor constituie esența *logos*-ului“. Nu suntem obligați, acum, să vedem acest lucru mai limpede decât însuși Platon. Mai curând trebuie să recunoaștem aici demersul unei analize care neîncetat revine la axiomele

raționamentului și care, din aproape în aproape, caută să pătrundă până la sensul profund al cuvintelor asupra cărora se exercită raționamentul. Λόγος înseamnă formulare. Și totuși el nu formulează nimic despre ceea ce ne interesează mai mult, și anume propria sa naștere și aceea a lucrurilor. Iată problema pusă cu exactitate. Pe de o parte, cum spune Theaitetos, ar trebui să avem o cunoaștere certă a oricărui lucru de îndată ce enunțăm formularea opiniei noastre adevărate despre acel lucru. Pe de altă parte, obiectează Socrate, această formulare, care ne-ar garanta cunoașterea, e alcătuită din nume incognoscibile, numele din silabe incognoscibile și silabele din litere incognoscibile. Cum ar putea să fie cunoașterea o sumă de elemente incognoscibile? Iată-ne întorși la etapele pe care le-a depășit Socrate. Doctrina lui Theaitetos nu s-ar susține decât dacă am considera silaba, care e primul obiect al cunoașterii noastre, nu suma elementelor sale, literele, „ci dintr-o specie unică, rezultat al acestora, având o formă unică și proprie, diferită de a elementelor"[40] [trad. Marian Ciucă]. E ceea ce va gândi Aristotel[41], crezând că astfel rezolvă dificultatea metafizică inclusă în problema denominației. El va admite existența unui principiu unificator, pe care îl va numi formă și va spune că părțile sunt materie. Însă Platon nu se decide în această privință. Exemplul numerelor arată că nu există nici o diferență esențială între suma părților și întreg, de vreme ce întregul e ceva căruia nu-i lipsește nimic, la fel ca și suma părților[42]. Iată-l deci în fața unei dileme. Dacă silaba este o pluralitate de elemente, un întreg ale cărui părți sunt aceste elemente, soarta sa e în mod necesar legată de cea a elementelor sale: ori sunt și ele cognoscibile dacă întregul e cognoscibil, ori întregul e incognoscibil și literele care îl compun nu pot fi, nici ele, cunoscute. Iar dacă cineva ar susține contrariul, dacă ar veni să ne spună că silaba e cognoscibilă și elementele ei nu sunt astfel, am socoti că face glume nu prea reușite[43].

Dialogul *Theaitetos* nu merge mai departe și, prin urmare, se încheie cu un eșec. Căci a spune despre cunoaștere că este opinia

adevărată garantată prin expresia ei nu înseamnă nimic, decât că se include cunoașterea în expresie. E la îndemâna fiecăruia să-și exprime opinia; deci simpla formularc a gândirii nu ar fi suficientă pentru a deosebi opinia de cunoaștere. Chiar completă, descrierea unui lucru nu este nici ea cunoaștere. Și, în sfârșit, argumentul ultim, dacă enunțarea opiniei adevărate trebuie să conțină diferența specifică pentru a se constitui în definiție[44], atunci ori această diferență fusese deja percepută prin opinie, ori cunoașterea o introdusese deja în definiție. Formularea din *Theaitetos* nu ne învață nimic despre cunoaștere. Analiza logică ne-a ajutat doar să ne eliberăm de aproximări vicioase ale acesteia.

Implicați în acest impas, înțelegem mai bine sensul profund din *Parmenide*. Acest dialog e încercarea *logos*-ului: se ocupă de cele pe care le înțelegem cel mai bine prin limbaj și pentru care cel mai potrivit nume e acela de idei: περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι[45]. Cuprinde cea mai uluitoare analiză logică pe care o cunoaștem în filosofie. În formulările pe care Platon „le repetă aproape fără variație acolo unde folosește argumentul dihotomic, întotdeauna διάνοια, gândirea reflectată, e cea care divizează. Cuvântul νοῦς e absent aici și derivatele sale nu apar decât în prima parte“[46], care în mod esențial e consacrată separației dintre lumea sensibilă și lumea ideilor (χωρισμός) și participării prin eponimie[47]. Dacă ideile denumesc lucrurile, după cum ni s-a sugerat în *Phaidon* și în *Republica*[48], însă dacă denominațiile nu sunt lucrurile însele, după cum s-a arătat în *Cratylos* și se va afirma din nou în *Sofistul*[49], în fine, dacă nu toate denominațiile presupun idei corespunzătoare, căci deși trebuie admisă o idee pentru om, pentru foc, pentru apă, nu poate fi acceptată o idee și pentru firul de păr, noroi și gunoi[50], prin urmare se cuvine să fie instituită o diferență esențială între două feluri de nume, atunci care va fi relația dintre idei și lucruri? Fără idei nu există adevăr, am convenit asupra acestui lucru. Însă ipoteza ideilor prezintă un risc serios, cel al χωρισμός-ului, mai întâi pentru că lucrurile

sunt diferite de cuvinte, și apoi pentru că înseși ideile sunt dincolo de cuvinte. Nu ar fi deloc ușor să se afirme că, prin omonimie, limbajul ar stabili între cele două lumi legătura care e atât de necesară cunoașterii și nici să se vorbească de participare în acest sens. Care ar fi natura acestei participări? Materială? Dar atunci ar trebui ca ideile să fie divizibile, de vreme ce materia e divizibilă. Să fie vorba de o unitate, altfel spus de un întreg care să nu fie suma părților sale? Obiecțiile care apar aici sunt argumentul celui de-al treilea om și regresia la infinit, datorită necesității de a introduce între întreg și elementele sale, care în acest caz ar fi două obiecte distincte de naturi diferite, o infinitate de intermediari, pentru a le reuni. Să fie concept? Însă atunci s-ar distruge „diferența dintre realitatea spirituală și realitatea corporală, scufundându-le dintr-o dată și pe una și pe cealaltă, fie în inconștientul absolut, fie în gândirea absolută." E model? Iarăși am fi constrânși să interpunem între model și copie o infinitate de intermediari, prin care să se transmită asemănarea. Nu ni se înfățișează nimic de natură să umple abisul care desparte cuvintele de obiectele pe care le desemnează ele. Și, „argumentul cel mai redutabil"[52], poate că în cele din urmă ne vom afla în prezența a două universuri distincte, o lume divină incognoscibilă pentru om și o lume omenească pe care zeul nu o poate cunoaște, o lume a adevărului, inaccesibilă omului, și o lume a schimbării, deschisă asupra infinitului, incompatibilă cu zeul. Între aceste două lumi, între realitatea esențială care nu se exprimă nemijlocit și senzații, care sunt deopotrivă inefabile și mute, limbajul omenesc nu poate juca decât un rol îndoielnic, poate în egală măsură de revelator și de înșelător, dar în orice caz un rol dezbinator.

În *Phaidon*, Socrate postulase o participare a lumii sensibile la lumea ideală, pentru a justifica atribuirea[53]. Însă, deși făcea lucrul omonim cu ideea, cu alte cuvinte deși lega o lume de cealaltă prin intermediul limbajului, această participare se dovedise incapabilă să dea seama de unul din cele mai deconcertante

fenomene ale discursului, și anume de propozițiile referitoare la contrarii. Când Socrate spunea că Simmias e mai mare decât el și mai mic decât Phaidon, era obligat să admită că limbajul nu corespunde realității[54], căci Simmias era mai mare nu prin faptul că-l întrecea pe Socrate, ci datorită mărimii, în măsura în care poseda o mărime. Or, ce este mărimea dacă nu un atribut, deci o denominație? Socrate n-ar fi trebuit să poată spune: „Simmias e mai mare ca mine", ci: „Simmias posedă mărime prin raport la micimea mea și posedă micime prin raport la mărimea lui Phaidon". Prin urmare, denominația care îi aparține lui Simmias este în aceeași măsură „mare" ca și „mic". Este adevărat că în subiectele cărora le aparțin contrariile, și care sunt calificate după denominațiile acestora, un contrariu se naște din celălalt, mărimea din micime sau reciproc, dar contrariile însele, a căror denominație trece o dată cu prezența lor în subiectele calificate, nu consimt niciodată să se zămislească unele pe altele, marele în sine nedevenind niciodată mic și nici reciproc[55]. Nu trebuie să fie totuna cele ce sunt absolute cu cele ce sunt relative. Totuși, un raport între ele trebuie să existe, de vreme ce poartă același nume. Socrate nu descoperise adevărata teorie a atribuirii. Dialectica sa se închisese într-un cerc, recurgând la limbaj pentru a se constitui, dar presupunând că, la rândul ei, cunoașterea trebuia să introducă adevărul în limbaj. Și asta pentru că teoria sa era insuficientă. Parmenide îi va propune altă metodă, al cărei secret, totuși, Socrate va mărturisi că nu-l pricepe.

Dacă vom lua asupra noastră sarcina de a-i restitui *logos*-ului realitatea sa, în loc să considerăm, în felul nostru, că limbajul e un sistem de semne și un produs al spiritului, ne vom da seama că le putem da în egală măsură dreptate diverșilor comentatori ai dialogului ***Parmenide***, celor precum Mackay, care estimează că e un dialog exclusiv logic, sau celor precum P. E. More, care consideră că Platon s-a mărginit aici să arate limitările logicii, și celor care gândesc, precum Jean Wahl, că posibilitatea predicației, discutată referitor la uniunea dintre unu și multiplu, nu

estedecât o consecință a unei probleme mai vaste, chiar dacă din punctul de vedere al logicianului ea poate părea mai limitată[56]. Căci problema legăturii cuvintelor în propoziții și cea a asocierii ideilor sunt intim unite înlăuntrul *logos*-ului care, prin natura sa, este deopotrivă limbajul nostru și limbajul lumii. Acesta este sensul formulării propuse în pasajul de la 135 e de către Parmenide și care face corespondența, termen cu termen, între noțiunile fixate prin limbaj și ideile platoniciene: Περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.

În a doua ipoteză, de pildă, reluând problema din *Phaidon*, va fi vorba de a ști ce înseamnă mai mare și mai mic, mai bătrân și mai tânăr, egal și`neegal, când aplicăm aceste comparative lucrurilor în sine. „Unul va fi egal și deopotrivă inegal cu sine și cu celelalte. Eleatismul și concepțiile materialiste despre participare sunt deopotrivă criticate aici. Nu prin esența lor sunt neasemenea Unu și celelalte, ci pentru că fiecăruia i se adaugă acel εἶδος al mărimii sau al micimii. Să spunem că εἶδος-ul micimii se adaugă lui Unu. El trebuie să se afle în întregul acestuia sau doar într-o parte a lui. Procedând prin diviziune, Parmenide spune că dacă micimea se află în întreg Unul, ea trebuie să fie sau întinsă, răspândită în el, sau să-l conțină. Dacă e întinsă în tot Unul, ea este egală Unului; dacă îl înconjoară, atunci este mai mare decât el. În ambele cazuri, fie că micimea este egală, fie că este mai mare decât Unu, se ajunge la un rezultat contradictoriu. Dar nici într-o întreagă parte a lui Unu nu se va afla, căci atunci micimea ar fi egală sau mai mare decât partea. Așadar, micimea va fi totdeauna prea mare ca să se afle în Unu sau într-o parte a lui. Dar nu va exista ceva mai mic decât însăși micimea. Astfel, Parmenide, ca și Antistene, pare să nege posibilitatea de a atribui predicate ființelor. În realitate, însă, el vrea să demonstreze că nu trebuie să fie mică ideea de micime, că ideile nu sunt lucruri, că participarea nu e participare materială. Așa cum micimea e întotdeauna prea mică, mărimea e întotdeauna prea mare pentru ca lucrurile să poată participa la

ea. Și, într-adevăr, în timp ce în primul caz prezența (πρόσειμι) ideii era fie înfășurare, fie întindere, aici ideea e concepută ca inclusă în lucru (ἔνειμι). Dar așa cum micimea nu se poate adăuga lucrurilor rămânând mică, mărimea nu se poate afla în lucruri rămânând mare. Parmenide revine la ceea ce a fost spus în prima parte a dialogului: mărimea în sine nu este mare decât prin raport cu micimea în sine și micimea în sine nu este mică decât prin raport cu mărimea în sine. În consecință, celelalte lucruri nu vor fi nici mai mari, nici mai mici decât Unu, nu vor avea mărime sau micime în raport cu el și, deci, nu vor avea deloc mărime sau micime; la fel și Unu, nu va fi nici mai mare, nici mai mic decât celelalte lucruri și nu va avea nici mărime, nici micime (în raport cu ele și, prin urmare, nu va avea deloc nici mărime nici micime). Așadar Unu va fi egal cu celelalte lucruri și cu el însuși.

Dar Unu nu-și va fi egal sieși; fiind în sine însuși, va fi mai mare și mai mic decât el însuși. În plus, cum nimic nu se află în afara ansamblului — dacă se poate vorbi de ansamblu — format de Unu și celelalte, și cum ceea ce există trebuie să existe în ceva (căci acum ființa este numerică și spațială, pe când în prima ipoteză era mai presus de timp și spațiu), adică într-un lucru mai mare, atunci trebuie ca ființa să fie în celelalte și celelalte să fie în Unu. Așadar, Unu e deopotrivă mai mare și mai mic decât celelalte. Am dovedit astfel că Unu este egal, mai mare și mai mic decât celelalte.

Problema atribuirii e mereu discutată. Parmenide critică teoria potrivit căreia un lucru devine mai mare sau mai mic decât altul sau egal acestuia datorită faptului că îi survin din exterior mărimea, micimea, egalitatea. Dacă se admit οὐσίαι separate, Unu nu poate deveni mai mare decât prin participare la o altă οὐσία decât a lui, adică într-un mod contingent. Dacă teoria socratică pare să o respingă pe cea a lui Parmenide, la rândul ei ipoteza lui Parmenide pare să o respingă pe cea a lui Socrate; Unului necesar nimic nu-i poate surveni decât de la el. De

această dată, eleatismul triumfă asupra pitagorismului, chiar transformat. Niciodată Unu nu poate primi ceva din altă parte. Subiectul acesta e un subiect care nu admite atribute. Și, pe de altă parte, cel puțin unul din aceste atribute, micimea, la drept vorbind, nu poate fi adăugat nici unui subiect. Prin urmare, e nevoie să revenim mereu la această idee: participarea trebuie să fie spirituală și lăuntrică. Ființa nu primește predicat din afară printr-o participare materială. Ideile însele nu sunt exterioare unele altora. Afirmarea lucrurilor în sine [separate] ar duce la negarea oricărui raționament."[57]

Această „transmutație"[58] a ideilor și a participării, care se pregătește astfel în *Parmenide* pentru a se încheia în *Sofistul*, în același timp în care afectează obiectele gândirii, se produce în însuși instrumentul dialecticii, care este limbajul. Platon a ajuns să respingă atomismul conceptual al eristicilor și al lui Socrate, succesorul lor, atomism care provenea el însuși din diviziunea limbajului în elemente separabile, nume, silabe, litere și de care *Theaitetos* era încă saturat. Fără îndoială, încă rămâne legat, în virtutea unei obișnuințe foarte greu de rupt, de concepția care până la el fusese tradițională în filosofia greacă și care, reprezentându-și *logos*-ul ca pe o imagine a lumii sensibile, ducea tocmai la acest atomism și la destructurarea limbajului; desigur, încă nu a optat în mod limpede pentru teoria pe care o va formula în *Sofistul* și care, dimpotrivă, va înălța limbajul la demnitatea de gen al ființei. Totuși mișcarea de gândire care-l va purta de la o teorie la alta este irezistibilă. Ea duce dialogul *Parmenide* dincolo de negație și, ca să spunem astfel, făcând să se răsucească asupra ei înseși gândirea, dovedește „transcendența și totodată imanența lui Unu, ἐπέκεινα, culme scânteietoare de unde în zadar sperăm să revenim, și κοινωνία, caracterul absolut și caracterul relativ al negației ca și al afirmației, urmând calea diverselor ipoteze pentru a se elibera de toate ipotezele sale și pentru a le aduna pe toate și, la capătul acestei πλάνη, dorind

într-o clipă să condenseze însăși desfășurarea timpului în acest lucru absurd care nu-și are locul în timp“[59].

Totuși această poziție instabilă, în care imanența se îmbină cu transcendența precum omul și șarpele într-un monstru, nu poate fi păstrată multă vreme. În *Parmenide*, *logos*-ul încă acționează ca o putere imanentă lumii materiale[60], dar deja se îndepărtează de aceasta către poziția de transcendență[61] pe care o va ocupa în *Sofistul* și care e singura în stare să justifice acea διαίρεσις. Ne-o arată, în primul rând, metoda specifică din *Parmenide*, apoi o analiză a naturii numelui pe care Platon o încearcă întâmplător și, în fine, locul pe care îl ocupă acest dialog, între *Phaidon*, pe de o parte, unde „atribuirea nu este o identitate, ca reprezintă «imanența», într-un subiect, a unei anumite forme pe care a primit-o, și a unei anumite «porecle» care rezultă din prezența acestei forme“[62] și, pe de altă parte, dialogurile ulterioare, în care diviziunea va avea ca obiect „realizarea în gândire a relațiilor interne ale lumii inteligibile“[63].

Să observăm mai întâi acest ultim punct. „Se pare că există o corelație între preponderența crescândă a diviziunii și estomparea doctrinei reminiscenței“[64]. Or, în *Menon* reamintirea se realiza prin λογισμός, iar în *Phaidros* agenții acesteia erau cuvintele, desemnate prin numele de ὑπομνήματα. Așadar, limbajul transmitea oamenilor, de la o existență la alta, sub formă de amprente oarecum materiale, cunoștințele păstrate în cuvinte. Dar pe atunci ne era încă imposibil, în această doctrină cu totul pătrunsă de psihologie și prin urmare empirică, să discernem dacă aceste cunoștințe erau o emanație a lumii sensibile sau a lumii inteligibile. Știam doar că erau o emanație a unui univers nedeterminat, sensibil și inteligibil totodată, a cărui expresie era limbajul. Dar o ruptură între cunoaștere și senzație se produce mai târziu, în *Theaitetos*. Această ruptură pregătea, pe de altă parte, o dramatică intrare în scenă a *logos*-ului, al cărui rol devenea deodată decisiv în definirea unei cunoașteri eliberate de-acum înainte de orice element sensibil. În

Sofistul, λογισμός-ul nu ne va mai fi prezentat la modul confuz, drept o operațiune a metodei experimentale, ci drept acel mijloc de care dispune sufletul nostru pentru a intra în atingere cu esența ființei, deci cu ideea veșnic neschimbătoare, un mijloc opus senzației care, prin corp, ne pune în contact cu devenirea[65]. Deși, astfel ne-am expune riscului de a separa lumea inteligibilă de cea sensibilă, vom părăsi domeniul fizicii pentru cel al metafizicii și vom lua cu noi și limbajul. În ***Omul politic*** diviziunea va fi numită „o metodă a exprimărilor"[66] și o „revelare prin limbaj a ființelor" τῶν ὄντων λόγῳ δήλωσις[67]. Datorită diviziunii, dialecticianul va fi acum deosebit de *sofist*, care știe doar „să facă simulacrele lucrurilor" și va putea pretinde că joacă rolul unui om „care știe să facă realitățile"[68]. Cum această revoluție transformă în primul rând însăși metoda, înainte ca să modifice învățăturile care decurg din aceasta, suntem nevoiți să admitem că ca a afectat mai întâi concepția despre limbaj pe care se fundamenta această metodă. Instrument al spiritului, *logos*-ul devine mediator al lumii ideilor.

Să revenim acum la primul nostru punct. Puțin contează dacă *Parmenide* precede dialogul ***Theaitetos*** sau dacă îi urmează îndeaproape. Amândouă aparțin aceluiași moment al reflecției platoniciene. Noua metodă pe care Parmenide o propune lui Socrate constă în examinarea amănunțită a tuturor consecințelor care decurg din ipoteza dată și din contrara ei, nu doar pentru obiectul considerat, ci și pentru tot restul lumii. Prin urmare, ideile pe care ni le facem despre lucruri apar acolo ca judecăți ipotetice[69]. Și, totuși, ele sunt obiecte de raționament și nu de experiență, pentru că judecățile prin care se formulează sunt expresii inteligibile. Acest lucru e valabil pentru orice propoziție, de vreme ce orice propoziție cuprinde o ipoteză despre realitate, și nu este expresia unui dat sensibil. Metoda lui Parmenide este, prin esență, analiza tuturor sensurilor unei formulări, inclusiv ale negației corespunzătoare[70]. E o încercare completă la care poate fi supusă orice propoziție al cărei obiect

este ființa. Ea este „încercarea de a imita geometria, operând cu ideile și deducând consecințele". Prin chiar acest mijloc distrugând, însă, ipotezele. „Mai presus de διάνοια matematică, operând aceasta prin imagini, există o διάνοια non-matematică, fără imagini și care îngăduie distrugerea ipotezelor. Această διάνοια, care s-ar putea numi διάνοια ἄνευ εἰκόνων, scoate la iveală o ființă ce este mai presus de δόξα, de πίστις și de ἐπιστήμη, mai presus de idei și de ființe. Dacă îndoiala asupra lucrurilor sensibile e o afirmare a ideilor, atunci îndoiala asupra ideilor și asupra ființei e o afirmare a ceea ce este mai presus de idei și de ființă"[71]. Dacă atunci când ne străduim să punem în fața fiecărui cuvânt un obiect sau o imagine care îi corespunde ajungem, în mod necesar, să ne îndoim de obiecte și de imagini, pentru că ele se mișcă într-o continuă indeterminare, în vreme ce limbajul, dimpotrivă, fixează și determină orice reprezentare; în schimb, atunci când căutăm ideea fiecărui cuvânt ajungem cu necesitate să ne îndoim de existența ei, pentru că nu descoperim nimic mai precis decât numele pe care îl poartă și nimic mai coerent decât sistemul căruia îi aparține.

Această nouă διάνοια pur formală s-a născut dintr-o reflecție asupra „sofisticii nobile", adică despre elocința care nu se mulțumea să fie un meșteșug de persuasiune, dar avea și ambiția de a arăta adevărul, și care provenea deja dintr-o reflecție despre „sofistica vulgară", adică despre virtuozitatea retorului. Din cauza naturii sacre a limbajului, pe care o postulează, sofistica are întotdeauna în ea însăși „o valoare purificatoare, la fel ca tragedia, așa cum a fost ea concepută de Aristotel. Există o Nemesis a ideilor, care le guvernează într-un mod misterios amestecurile, generările și luptele". Se poate spune că măreția lui Platon stă și în faptul de a fi descoperit tot mai mult valoarea sofisticii ca metodă și ca știință, după ce a fost un detractor înverșunat al acesteia.

„De la *Protagoras* la *Gorgias*, de la *Gorgias* la *Republica*, de la *Republica* la *Phaidros*, progresul e vizibil peste tot. În timp ce

de la lucrurile sensibile îndoiala se întinde la iubire, la dreptate, la adevăr, cunoașterea, ignoranța doctă se adâncește."[72] În *Parmenide*, aplicând antilogismul „nu doar lumii sensibile, ci și lumii inteligibile, acelora care se pot percepe prin λόγος, acelora care pot fi considerate εἴδη[73], Platon va purta dialectica lui Zenon către un plan superior: drept obiect nu va mai avea lucrurile sensibile, pentru a le aneantiza, ci lucrurile inteligibile, pentru a le înălța și a le aneantiza deopotrivă, pentru a vădi o δόξα a ideilor, pentru ca dincolo de jocul contradicțiilor, la hotarele lumii inteligibile, să se ivească o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[74] și, în fine, pentru a face ideile să se împărtășească unele din altele într-o mișcare, într-o neființă veșnică."[745] Secretul acestei aventuri nu trebuie căutat în altă parte decât în reflecția filosofului asupra instrumentului reflecției sale. Platon renunță tot mai mult să considere limbajul drept o emanație a lumii sensibile, precum contemporanii săi, și tinde să-l ridice la rangul de imagine a lumii ideale. Dacă nu spune încă acest lucru, dacă va trebui să scrie *Sofistul* pentru a-l spune, el operează deja ca și cum concepția sa despre limbaj ar fi fost aceasta.

B. Pascal s-a situat, dincolo de geometrie, dincolo de demonstrație, dincolo de elocință, în aceeași zonă metafizică în care limbajul, încetând să mai fie un factor de eroare[76], apare ca mijlocitor al revelației. Și el a început prin a fi dialectician. „Răsturnare continuă de la *pentru* la *contra*. Am arătat că poporul dă dovadă de ușurătate prin considerația pe care o acordă lucrurilor neesențiale. Din această cauză toate părerile lui sunt spulberate. Am mai arătat că părerile lui sunt totuși foarte sănătoase și că în cazul în care ușurătatea lui în judecată are o bază solidă, poporul nu este atât de ușuratic cum spun unii. Și am spulberat în acest fel părerea care spulberă pe cea a poporului. Acum însă rămâne să spulberăm și cealaltă ipoteză și anume să arătăm că stă în picioare faptul că poporul este ușuratic, fiindcă, deși părerile sale sunt sănătoase, de moment ce nu-și dă seama unde se află adevărul, și-l pune acolo unde nu trebuie, aceste

păreri ale sale sunt false și chiar nesănătoase“[77] [trad. George Iancu Ghidu]. Metoda lui Pascal este aceeași cu cea din *Parmenide;* ca și pe Platon, dialectica îl ajută să arate insuficiența metodei deductive și să readucă spiritul către principiile prin care deducția devine eficientă: „Este o boală naturală a omului de a crede că posedă adevărul în mod direct, de unde decurge faptul că el este totdeauna dispus a nega tot ce îi este de neînțeles; când, de fapt, el nu cunoaște pe calc naturală decât minciuna și când nu trebuie să ia drept adevărate decât lucrurile al căror contrar îi pare fals. Pentru acest motiv, totdeauna când o teoremă nu se poate înțelege, trebuie să suspendăm judecata asupra ei și să nu o negăm, ci să-i examinăm partea contrarie, pe care dacă o găsim falsă cu adevărat, putem lua cu îndrăzneală în considerație pe prima oricât de neînțeleasă este. Nu există nici un geometru care să nu creadă în spațiul divizibil la infinit. Nici nu poți fi geometru fără acest principiu, întocmai cum nu poți fi om fără suflet. Și totuși nu există nimeni care să înțeleagă o diviziune nesfârșită și nu suntem siguri de acest adevăr decât pe unicul motiv, desigur suficient, că înțelegem perfect că este falsă părerea că prin împărțirea unui spațiu putem ajunge la o parte indivizibilă care, adică, să nu aibă suprafață“[78] [trad. George Iancu Ghidu]. Dialectica lui Pascal și cea a lui Platon nu se explică decât dacă ne reamintim de neîncrederea lor inițială în cuvinte. Într-adevăr, presupunând că în cuvinte e conținută realitatea lucrurilor, cum voia Cratylos, sau virtutea acestora, cum afirma învățătura școlii în secolul al XVII-lea, o simplă deducție era de ajuns, prin analiza conținutului cuvintelor, ca să aflăm adevărul. Despre un copac aflat în fața ochilor noștri nu avem nevoie să ne întrebăm, în același timp, dacă este sau dacă nu este și dacă celelalte sunt sau nu sunt pentru sine și prin raport cu el. Constatăm doar, și înainte de toate, existența sa individuală. Obiectul se separă de la sine de alte obiecte prin propria sa natură de obiect distinct. Pentru cuvinte este adevărat contrariul. Dacă termenul „unu“ ar

desemna o ființă dotată cu acea existență individuală care aparține obiectului, pentru a-i constata existența nu am avea nevoie să ne întrebăm, pronunțându-l, ce s-ar întâmpla cu restul lucrurilor în cazul când acesta nu ar exista. Dar pentru că termenul „unu“ nu este un obiect sensibil și distinct, suntem obligați să raționăm asupra lui în căutare de raporturi. Și totuși îl facem să-și piardă consistența de sunet emis în mod distinct și cădem într-o îndoială care, prin instrumentul acestei operațiuni, adică prin limbaj, ajunge până la însăși operațiunea raționării.

Totuși, pe de altă parte, orice dialectică, la fel ca orice cuvânt, presupune o anumită încredere în limbaj. Dacă prin cuvinte nu ni s-ar revela absolut nimic, ele nefiind decât semne arbitrare rezultate dintr-o convenție imprecisă, din examinarea lor nu s-ar putea deduce nimic înainte de a se fi dovedit că ele constituie cel mai bun sistem de semne, ceea ce, în mod evident, este imposibil de demonstrat cu ajutorul lor, căci în acest caz cuvintele ar fi, deopotrivă, judecători și împricinați. Prin urmare, Pascal admite existența „cuvintelor primitive“, „cu neputință de definit“, dar astfel încât „toate vorbele noastre ar fi confuze“[79] dacă natura nu ne-ar fi dat la toți „o idee asemănătoare“ despre ele. Platon e în căutarea unui postulat analog. Dacă *unu* ar desemna un obiect material, ca în prima ipoteză, acesta ar fi inefabil, nu ar avea nici nume, nici expresie și despre el nu ar putea exista nici cunoaștere, nici senzație și nici opinie.[80] Dacă verbul *a fi* nu ar semnifica decât existența, el nu ar putea avea decât subiecte fără atribute și orice predicație ar fi imposibilă[81]. Dacă neființa nu ar semnifica, literal, decât faptul de a nu fi, cuvântul acesta nu ar avea loc în nici o limbă[82]. Dar limbajul a avut îndrăzneala să-i presupună existența. Trebuie să aibă una. Formula clasică a filosofiei grecești enunță că falsul este ceea ce nu există[83]. Dar eroarea există. Prin urmare, Parmenide, autorul poemului, nu poate avea dreptate când afirmă că e cu neputință să constrângi neființa să fie[84]. Limbajul trebuie să aibă dreptate împotriva lui. În mod asemănător, dacă principiul contradicției nu ar semnifica

decât imposibilitatea ca doi termeni-obiecte să coexiste în același timp în același loc, ar rezulta pentru gândire impasuri insurmontabile în care Platon ne împinge după bunu-i plac. Taylor „a văzut, totuși, că dincolo de critica judecății, a ideilor de ființă și de neființă, de unitate și de multiplicitate, în realitate Platon ajunge la principiul contradicției" în *Parmenide*. Atât timp cât principiul contradicției era admis în toată rigoarea sa drept o axiomă primă a gândirii, pentru un argumentator iscusit era la fel de ușor să plece de la realitatea ideilor pentru a distruge lumea sensibilă, sau să plece de la lumea sensibilă pentru a distruge ideile. Dar dacă însăși viața Unului, dacă sensul acestui termen „constă într-o continuă tranziție de la afirmație la negație, în cazul acesta, în timp ce principiul contradicției devine mai puțin rigid, lumea devine mai vie; lumea sensibilă și lumea inteligibilă se amestecă"[85].

Această trecere de la un sens material al limbajului, pe care îl critică, la un sens abstract, pe care tinde să-l adopte[86], o mai remarcăm și într-o analiză a naturii numelui, pe care Platon o face în decursul celei de-a doua ipoteze din *Parmenide*. Ea va constitui al treilea punct al argumentației noastre: „— Iată: cu fiecare nume, [îl întreabă Parmenide pe Socrate[87]], tu nu numești un lucru? — Întocmai. — Însă unul și același nume îl vei rosti fie de mai multe ori, fie o singură oară, nu? — Întocmai. — Dar dacă rostindu-l o singură oară vei chema lucrul al cărui nume el este, atunci când îl rostești în repetate rânduri nu-l chemi tot pe acela? Sau, dimpotrivă, fie că-l vei rosti o singură oară, fie de mai multe ori un același nume, se impune cu necesitate ca întotdeauna să denumești ceva identic? — Firește, ceva identic. — Bine, dar și «diferitul» este nume pentru ceva, nu-i așa? — De bună seamă. — Așadar, când îl rostești o singură oară sau în mai multe rânduri, nu-l îndrepți către altceva și nu denumești pe un altul decât pe acela căruia îi revenea numele. — Fără doar și poate. — Ca atare, când e să spunem că celelalte diferă de Unul și că Unul diferă de celelalte, rostind de două ori diferitul, atunci

spunem întotdeauna lucrul care tocmai prin natura sa purta acel nume și nicidecum nu spunem vreun altul, de natură diferită. — De bună seamă" [trad. Sorin Vieru].

De vreme ce un nume desemnează totdeauna ceva ce îi aparține în mod natural, deși poate fi folosit în numeroase rânduri și în legătură cu numeroase obiecte, înseamnă că natura sa nu este cea de obiect al lumii sensibile. Așadar, el trebuie să aparțină lumii inteligibile. Și în lumea inteligibilă nu există decât un lucru căruia să-i corespundă cu exactitate, natura genului. Iată ce urmează să stabilească acum *Sofistul*.

NOTE

[1] *Protagoras*, 361 b: știința este ceea ce se transmite. În *Menon*, Platon s-a preocupat de surprinderea opiniei adevărate. În *Theaitetos* se va întreba dacă știința nu este opinia adevărată garantată prin expresia ei.

[2] *Theaitetos*, 201 a: Οὗτοι γάρ που τῇ ἑαυτῶν τέχνῃ πείθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται. Și *Sofistul: passim.*

[3] *Republica*. Cartea a X-a și în special 600 e–601 a. *Banchetul* nu fusese nici pe departe atât de sever față de poeți.

[4] Exemplul lui Pascal ne vine iarăși, aici, în ajutor.

[5] *Republica*, X, 602 b: παιδίαν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν.

[6] *Sofistul*, 233 c–234 a.

[7] L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres... op. cit.*, p. 14 și nota 10, trimite la Aristotel, *Metafizica*, 1078 b 30–32: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστά ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς οἱ δὲ ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων. ἰδέας προσηγόρευσαν, Și *Ibid.*, 1086 a 35–b 5.

[8] G. Rodier, *Études de phil. grecque*, *op. cit.*, p. 61. (Despre evoluția dialecticii la Platon).

[9] 439 b.

[10] Nicăieri în *Republica* traducătorul nu va întâlni întrebuințări mai deconcertante ale cuvântului *logos*, în sensuri pe care adesea e obligat să le redea prin termenul nostru de *rațiune*, dar care în realitate desemnează operații ale limbajului transcendent, căruia îi este imanent ceea ce noi

numim rațiune. Și iată numeroase exemple: 440 d: ἢ ὥσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ' αὑτῷ ἀνακληθεὶς πραυνθῇ sau, precum câinele păstorului de către stăpânul său, de a fi fost liniștit de rațiunea care ne cheamă în jurul ei? (trad. L. Robin, *La Pléiade, op. cit.*). Ὑπὸ τοῦ λόγου: prin vocea care ne raționează; 442 c: τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν: ordinele care vin de la rațiune (trad. L. Robin, *ibid.*); același sens ca și la 440 d: ceea ce e recomandat prin vocea care ne raționează; 452 d: ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μηνυθέντος ἀρίστου: sub acțiunea a ceea ce, pentru judecată, s-a arătat a fi cel mai bine (trad. L. Robin, *ibid.*); sub acțiunea a ceea ce s-a arătat a fi cel mai bine în cuvintele pe care le raționăm. Acțiunea *logos*-ului domină aici, în mod clar, acțiunea simțurilor (τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς γελοῖον): ea reduce la tăcere pasiunile sau capriciile noastre; 500 c: κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, etc. Despre κατὰ λόγον a se vedea *Anexa 2*.

Neîncrederea în cuvinte e reamintită la: 454 b: καὶ ἐριστικῶς κατὸ τὸ ὄνομα διώκομεν; opoziția λόγος ἔρνον e subliniată la 473 a: μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ διήλθομεν, τοιαῦτα παντάπασι καὶ τῷ ἔργῳ δεῖν γιγνόμενα ἀποφαίνειν.

[11] 473 a: ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι.

[12] 507 b: Πολλὰ καλά, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ. Această frază are valoarea unui principiu. Socrate rezumă aici ceea ce a admis înainte, pentru a asigura bazele discuției ulterioare (507 a: διομολογησάμενός γ' ...καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς...). Principiul este dublu: 1. afirmă existența multiplicității sensibile prin opoziție cu unitatea ideală admisă în fraza următoare; 2. derivă această afirmație nu dintr-o experiență sensibilă, ci dintr-o constatare a ceea ce este dat și deosebit prin limbaj (εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ). Se va vedea cum și Aristotel, în *Categorii*, pleacă de la fapte de expresie ca de la datele imediate ale reflecției noastre: ὁμώνυμα λέγεται (și nu ἐστι) (1 a – 1)... Τῶν λεγομένων (1 a – 16)... Τῶν ὄντων... λέγεται (1 a 20) etc. Acest caracter al limbajului considerat nu ca un mod de expresie al spiritului nostru, ci drept o revelare a realului, explică de ce există un raport atât de strâns între gramatică și logică în sistemul lui Aristotel.

[13] 509 b.

[14] 511 b: τοῦτο, οὗ αὐτὸ ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει; funcția *logos*-ului e subliniată aici prin complementul instrumental: τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει.

[15] B. Pascal, *Despre spiritul geometric*. Secțiunea I.

[16] *Ibid.* Secțiunea a II-a.

[17] *Phaidon*, 73 a. Se va observa că aici, ca și în *Phaidros*, *logos*-ul nu are, totuși, o putere absolută asupra noastră, de vreme ce poate fi adevărat sau fals și că noi trebuie să-l dirijăm, mânuind corect întrebarea, dar căeste sursa realității. Această incertitudine a *logos*-ului este cauza neliniștilor lui Platon din perioada sa dialectică.

[18] *Republica*, 532 a: ἄνευ πασῶν τῶν αἰθήσεων διὰ τοῦ λόγου... L. Robin traduce aici: „în mijlocul gândirii".

[19] *Republica*, 534 b: Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς; οὐσίας καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; Cf. și 534 c: διορίσασθαι τῷ λόγῳ... ἐπτῶτι τῷ λόγῳ...

[20] *Republica*., 511 d: μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ.

[21] 525 d: καὶ περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι...

[22] *Republica*., 525 e: ἐάν τις αὐτὸ τὸ ἓν ἐπιχειρῇ τῷ λόγῳ τέμνειν...

[23] Dimpotrivă, o dată cu Pascal, analiza matematică își va lua revanșa împotriva limbajului în discuția despre indivizibilitatea la infinit a spațiului și a numărului.

[24] Cf. *Republica*, 532 a și 534 a: ἀναλογία între diversele moduri de cunoaștere.

[25] *Republica*, 534 b: καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι; κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν.

[26] *Sofistul*, 263 e.

[27] L. Robin, *Platon*, Alcan, *op. cit*., p. 99.

[28] 582 d: Διὰ λόγων που ἔφαμεν δεῖν κρίνεσθαι... Λόγοι δὲ τούτου μάλιστα ὄργανον; 582 e: Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφός τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαίνει, ἀληθέστατα εἶναι;

[29] 411 d–e.

[30] *Theaitetos*, 201 c: εἰπόντος του ἀκούσας.

[31] Nedumerirea lui Socrate e logică: cum să definești eroarea când orice definiție a erorii implică o contradicție formală?

N. B. Mi se pare că la 196 d ar trebui să traducem κινδυνεύει ὁ λόγος οὐκ ἐάσειν, nu prin: „discuția (sau argumentul) riscă să nu ne îngăduie...", ci: „limbajul (logica) riscă să nu ne îngăduie", considerând *logos*-ul drept criteriul general a ceea ce poate sau nu poate fi spus. Pentru un argument similar: *Sofistul*, 252 c: ei sunt siliți să se folosească de verbul „a fi" cu privire la toate...

[32] Jean Wahl, *Étude sur le Parmenide ... Op. cit*., p. 85. Cf. și *ibid*., ceva mai sus (p. 84): „*Cratylos* se ocupă de cuvinte, *Theaitetos* de

raționamente, *Parmenide* de idei. În realitate, în cele trei dialoguri e abordată o singură și aceeași problemă." Încerc să definesc tocmai această problemă, cea a naturii și funcțiilor limbajului în cunoaștere.

[33] Cf. *Protagoras*, 361 b.

[34] *Theaitetos*, 152 d.

[35] *Sofistul*, 260 a.

[36] *Theaitetos*, 201 e și 202 b.

[37] Analogia conținută în acest dublu sens e formulată în *Theaitetos*, 202 b: τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι.

[38] 202 b: ῥηθῆναι λόγῳ ; intenția e marcată clar prin verb: ῥηθῆναι.

[39] 202 b.

[40] 203 e: Χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων.

[41] *Metafizica*, Z 1041 b 12 sq: ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τὸ βα ταὐτὸ τῷ β καὶ α,... Cf. și: *Metafizica* H 3 1043 a 29; 1044 a 15, unde sunt discutate punctele de vedere ale lui Platon și Antistene despre definițe și *Met.* Z passim; *Top.* 105 a 15–21, exemplul casei și al grămezii de pietre: δῆλον γὰρ ὅτι τῶν μερῶν ὄντων οὐδὲν κωλύει τὸ ὅλον μὴ εἶναι, ὥστ' οὐ ταὐτὸν τὰ μέρη τῷ ὅλῳ.

[42] 205 a.

[43] 205 d–e; 206 b și *Cratylos*, 426 a.

[44] 206 b–210 b. Cf. Anexei 2.

[45] 135 e.

[46] A. Diès, *Notice du Parménide*, éd. G. Budé, p. 47.

[47] 130 c și 133 d. Cf. și 135 e, unde: ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι = εἴδη.

[48] Cf. cap. II.

[49] 244 d: Καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα...: „dacă prin numele ca fiind același cu lucrul, fie va trebui să spui că nu este nume al nici unui lucru, fie, dacă spui că este a ceva ar urma că numele este doar nume al numelui și a nimic altceva" [trad. Constantin Noica].

[50] 130 c.

[51] Jean Wahl, *Étude sur le Parménide, op. cit.*, p. 38.

[52] *Ibid.*, pp. 41–42.

[53] Trebuie stabilită legitimitatea atribuirii care vizează teoria participării în *Phaidon*: „ea pretinde să explice, de pildă, în ce fel *cal* poate poate primi denominația *frumos*". (L. Robin, *Notice du Phaidon*, éd. G. Budé, p. LIII).

[54] 102 b: οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν.

[55] *Phaidon*, 102 b–105 b. La 102 b Socrate se oprește brusc și spune: „Parcă aș fi pe cale să redactez un contract" (sau poate, cumpănite fiind aceste opoziții, să producă „efecte de stil", cf. L. Robin, *Platon, op. cit.*, t. I, *Pléiade, op. cit.*, p. 1331, n. 130), ἔοικα καὶ ξυγγραφικῶς ἐρεῖν. Dar e conștient că astfel restrânge prea mult realitatea.

[56] Cf. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide..., op. cit.*: Appendice, pp. 262 și 268. Despre participare și predicație. Cf. și p. 90 și pp. 154–157.

[57] Jean Wahl, *Étude sur le Parménide, op. cit.*, pp. 153–156, comentariu la Parménide: 149 d–151 e.

[58] Jean Wahl, *ibid.*, p. 82.

[59] Jean Wahl, *op. cit.*, p. 219.

[60] Jean Wahl, *op. cit.*, p. 117: „În prima ipoteză, Parmenide își fondează ideea de infinit fără totalitate, fără parte, fără figură și fără ființă, tocmai pe imaginarea în întregime materială a întregului, a părții, a figurii și, într-un mod mai general, a ființei".

[61] Jean Wahl a observat că în *Parmenide* „misticismul transcendent și un soi de panteism imanent se unesc în mișcarea unei aceleiași gândiri care le constituie și care, gândind-o pe una, o depășește pe cealaltă și invers". Această unire a două puncte de vedere incompatibile din punct de vedere teoretic nu ar fi ușor de explicat dacă nu ar fi efectul unei concepții tranzitorii, duble, despre natura *logos*-ului.

[62] L. Robin, *Platon, op. cit.*, p. 107.

[63] L. Robin, *Platon, op. cit.*, p. 91.

[64] L. Robin, *ibid.*, p. 88, „Fără îndoială, o putem întâlni în *Phaidros* alături de diviziune, iar în *Theaitetos* alături de anumite analize (181 c–d, 197 b sq.) care presupun această ultimă metodă. Ambele reprezintă totuși dialoguri de tranziție. Scrierile ce aparțin ultimei perioade de creație, unde diviziunea se află în primul plan, nu mai vorbesc de reminiscență decât, eventual, într-un sens pur psihologic și pentru a distinge chemările amintirilor de funcția memoriei (precum în *Philebos* 34 b sau în *Legile* V 732 b). Această doctrină renumită, care ocupă un rol atât de important în gândirea lui Platon în timpul când lucra la *Menon* și *Phaidon*, pare că a trecut acum pe ultimul plan..."

[65] *Sofistul*, 248 a: Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι᾿ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.

[66] 266 d: τῇ τοιᾷδε μεθόδῳ τῶν λόγων.

[67] *Omul politic:* 287 a.

[68] G. Rodier, *Études de philos grecque, op. cit.*, p. 40, n. 1.

[69] Cf. Jean Wahl, *op. cit.*, p. 65.

[70] „Zenon spunea: «Dacă unul este», «Dacă celelalte sunt» și se întreba ce decurge din fiecare caz. Pentru ca exercițiul să fie mai util, trebuie să se întrebe ce se întâmplă dacă unu nu este, dacă celelalte nu sunt" (Jean Wahl, *op. cit.*, p. 66).

[71] Jean Wahl, *ibid.*, p. 69.

[72] *Ibid.*, pp. 61–62.

[73] *Ibid.*, p. 64. Cf. *Parmenide*, 135 e și *Timaios*: νοήσει μετὰ λόγου ληπτὸν τὸ ὄντως ὄν, citat de J. Wahl, *op. cit.*, p. 232, nota 69.

[74] Ceea ce e dincolo de esență (*Republica*, 509 b).

[75] *Ibid.*, p. 65.

[76] „Nu suntem decât minciună, duplicitate, contrarietate." (*Pensées*, frag. 377 din ed. Brunschvicg).

[77] *Pensées*, frag. 328 din ed. L. Brunschvicg. Nu avem nici o nevoie să căutăm în altă parte dialectica modernă. Ea se află la Pascal.

[78] *De l' esprit géométrique*. Section I.

[79] *Ibid.* Sect. I. Se va găsi în *Logique de Port-Royal* (partea I, cap 1) o critică a teoriei (lui Hobbes, după toate aparențele) potrivit căreia „semnificația cuvintelor e arbitrară" căci „ar fi ridicol să ne imaginăm că efecte foarte reale pot depinde de lucruri cu totul arbitrare".

[80] *Parmenide*, 142 a: οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.

[81] Pentru critica ideii de ființă în Parmenide, „idee inadecvată realului care nu suportă nici un atribut și în același timp le acceptă pe toate", căci cuvântul ființă „marchează simultan atribuirea și existența", fără a vorbi de „întrebuințarea care în grecește îl face să marcheze adevărul", cf. Jean Wahl: *Étude sur le Parménide, op. cit.*, p. 92 sq. și p. 183 cu trimitere la *Theaitetos*, 157 b.

[82] *Sofistul*, 237 b: τὸ μηδαμῶς ὂν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι, și 238 c: ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον, și 241 a

[33] *Sofistul*, 237 a.

[84] *Ibid.*, citat din frag. 7 al lui Parmenide.

[85] Jean Wahl, *Étude, op. cit.*, pp. 101–102. Cf. și p. 153: „Dacă Platon, în tot acest raționament [referitor la egal și inegal în a doua ipoteză: *Parmenide*, 149 d–151 e], s-a folosit de principiul non-contradicției, a făcut-o pentru ca în cele din urmă să-l distrugă, sau cel puțin ca să-i dea o formă nouă; căci dacă ar fi aplicat la rigoare... ceea ce ar dovedi ar fi că lucrurile nu pot fi nici mai mari, nici mai mici unele decât altele" (cf. mai sus). Și încă: p. 184: „Departe de a combate realismul în numele principiului contradicției, mai curând combate principiul contradicției în numele realismului" (referitor la a șasea ipoteză).

[86] Cf. Jean Wahl, *op.cit.*, pp. 139–140. A doua ipoteză îi apare ca: 1. o istorie ipotetică a formării atomismului, pătrundere a metodelor partizanilor multiplului, pitagoreicii, în lumea eleaților; 2. o critică a acestui atomism care se oprește la vizibil, și o critică a eleatismului care nu vrea să divizeze unul; 3. formarea unei noi doctrine, moștenitoare a eleatismului și a atomismului, a lui Pitagora, și Anaxagoras și Heraclit... Transmutația care se operează în natura limbajului explică această revoluție logică.

[87] *Parmenide*, 147 d–e.

[88] Ἀλλ' ἐπ' ἐκείνῃ τῇ φῦσει αὐτὸ ἀεὶ λέγομεν ἧσπερ ἦν τοὔνομα.

CAPITOLUL V

LOGOS-UL, GEN AL FIINȚEI. *SOFISTUL*

În *Sofistul*, Socrate, care se va retrage curând din scenă, dar care la început se află aici pentru a deschide cu pricepere dialogul, îl întreabă pe Theodoros dacă trebuie să deosebim trei genuri atunci când există trei nume, câte un gen pentru fiecare nume[1]. Cei prezenți consimt că așa se cuvine. Din moment ce despre unii se spune că sunt filosofi, despre alții că sunt sofiști și, în fine, mai sunt și unii despre care se spune că sunt oameni politici, înseamnă că cele trei soiuri de spirite există. Punctul de plecare al discuției ne este furnizat prin vocabular. La fel va proceda adesea și Aristotel. Dar care este valoarea principiului considerat? Ne ajută în vreun fel să cunoaștem personajele înseIe? Problema e departe de a fi rezolvată prin aceasta. Este măcar enunțată mai bine? Căci, dimpotrivă, greutățile abia încep pentru că, având aceste trei nume, încă mai rămân de precizat caracteristicile personajelor pe care acestea le desemnează. Numele nu ne sunt de nici un ajutor, de vreme ce fiecare le înțelege în felul său[2]. Esențial ar fi, mai curând, să ne punem de acord asupra sensurilor. Dar cum se poate stabili acest acord? Printr-o examinare a înseși acestor caracteristici, cum am spune acum, căutând să ajungem la obiecte dincolo de denominațiile lor? Această metodă este inaplicabilă. Orice am face, limbajul se interpune între obiecte și noi, și nu putem să-l eliminăm din problemele noastre. Dacă nu ne oprim la nume pentru a descoperi în ele esența lucrurilor, precum Cratylos, totuși trebuie să trecem prin limbaj pentru a raționa asupra lor. În orice cercetare se impune să ne convingem de această condiție și să

examinăm obiectul cercetării nu doar prin numele său, încercând astfel să-l punem pe acesta față în față cu imperceptibilul său obiect, ci și în formulele în care figurează: Δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοὔνομα μόνον συνωμολογῆσθαι χωρὶς λόγου[3]. Metoda cunoașterii trece prin *logoi*. Acesta era testamentul lui Socrate în *Phaidon*.

În mod asemănător, *Legile* ne vor învăța că oricare lucru se prezintă spiritului nostru sub trei aspecte: primul este οὐσία sa, al doilea este formula acestei οὐσία, al treilea este numele său[4]. Și, într-adevăr, despre fiecare lucru percepem că este, cu o idee a ceea ce el este enunțăm că este și enunțăm ceea ce ni se pare că este el și, în fine, îl chemăm pe numele său. Însă o cunoaștere suficientă a lucrului nu putem extrage nici din numele său și nici din senzația pe care el ne-o provoacă. Așadar, rămâne de știut care sunt funcțiile și natura formulelor ce constituie cel de-al treilea dat, care va fi analizat în *Sofistul* după ce fusese izolat în *Phaidon*.

În *Sofistul*, *logoi*-i sunt prezentați ca rezultat al diviziunii, iar aceasta din urmă este definită drept metoda care lămurește formula oricărui lucru[5], prin separarea în genuri și specii. Această metodă e susținută de observații etimologice[6] care, printr-o legătură misterioasă, o unesc de însăși materia limbajului asupra căreia operează. Nu aflăm mai multe despre ea, decât că se deosebește de oricare altă metodă de discurs, pentru că este lipsită de orice preocupare polemică[7]. Între sofist și filosof există o diferență capitală și anume că sofistul este un contrazicător de meserie, în vreme ce filosoful este un om care iubește doar cuvintele. De aceea, oamenii simpli îl consideră adesea un flecar pe acesta din urmă[8], căci, atunci când vorbește, el nu caută nici câștigul, nici satisfacerea vanității și nici nu-și flatează auditoriul. Ce este el atunci? Un geometru al cuvintelor, fără îndoială, și un poet al ideilor. Și, totuși, e dificil să-l situăm cu exactitate într-o ierarhie literară, căci limbajul nu e niciodată lipsit de polemică. Și chiar se poate spune că, în ceea ce privește purificarea, contrazicerea e elementul cel mai important și mai

eficient[9]. Doar astfel pot fi confruntate opiniile și se pot vădi contradicțiile pe care le cuprind acestea[10]. Prin urmare, dacă există o „sofistică de soiul cel mai ales"[11], cum să condamnăm sofistica în întregime și fără alte nuanțe? Aici atingem punctul critic al oricărei reflecții despre limbaj; acest instrument al gândirii noastre e duplicitar, periculos atunci când e mânuit cu imprudență și totuși indispensabil. Răul în care ne poate târî e cu atât mai mare cu cât ne dă iluzia atotștiinței. Cum vom deosebi puritatea de impuritate?

Cel care vorbește despre toate nu posedă decât un fals ce seamănă a cunoaștere. Doar cel în stare să le facă pe toate are și cunoașterea tuturor lucrurilor, și acela nu poate fi decât Zeul. Ceilalți care emit astfel de pretenții, oamenii, sunt niște impostori. Într-adevăr, cuvintele nu poartă cu ele decât imitații, omonime, imagini ale realității[12]. Înaintarea în vârstă și încercările vieții ne apără mai bine împotriva seducției cuvintelor, căci ne apropie de lucruri și ne îndepărtează de imaginile lor. Dar nu putem pretinde că vom reuși vreodată să înțelegem lucrurile în mod direct, fără a trece prin imaginile lor. Oare trebuie să-i condamnăm deopotrivă pe toți care se supun acestei legi a minciunii, adică pe toți cei care vorbesc? Atunci filosoful nu s-ar mai deosebi în mod esențial de sofist. Dar trebuie să observăm că imaginile sunt de două feluri: unele sunt cópii exacte, altele sunt interpretări artistice. Ca să fim nepărtinitori față de sofistul magician și, în consecință, față de filosof, suntem obligați să determinăm în care din cele două categorii se așează imitația, arta sofistului. Dar acest lucru nu-l putem face atât timp cât vom ignora ceea ce permite sau interzice natura limbajului[13].

Ne-am obișnuit să credem că există cuvinte adevărate și cuvinte false. Eroarea, se spune, constă în a enunța ceea ce nu este. Dar cum e posibil să se enunțe ceea ce nu este? Printre cele ce ființează nu există nici un lucru căruia să-i poată fi aplicat în vreun fel termenul de neființă, care figurează în limbajul nostru[14], de vreme ce acest obiect nu este câtuși de puțin. A

afirma că neființa este de nerostit, inefabilă, inexprimabilă, înseamnă să-i conferim totuși o existență și să-i atribuim o unitate. Celui care vrea să vorbească cu toată rigoarea îi este interzis să o definească, fie ca unu, fie ca multiplu și chiar e cu desăvârșire oprit să o proclame[15]. Așadar, eroarea este imposibilă. Ar avea dreptate sofiștii să pretindă că totul este adevărat? Ar însemna distrugerea adevărului, a moralei, a politicii și, în consecință, departe de a-l justifica, distrugerea limbajului. Și astfel s-ar suprima orice deosebire între filosof și sofist. Dificultatea lui Platon pare insurmontabilă. La fel de bine ar putea să spună că prin el însuși limbajul e întotdeauna fals, întrucât o imagine nu este niciodată lucrul însuși. Nu ne face el să spunem că nu sunt cele ce sunt și că sunt cele ce nu sunt?[16] Dar, dintr-o dată, nu am mai avea dreptul de a judeca nimic și pe nimeni. Sofistul ne-ar trimite, triumfător, înapoi la absurditățile pe care le-am susținut la început.

Ni se arată o singură soluție, pe care am fost lăsați s-o întrezărim în *Parmenide* și anume desprinderea limbajului de lumea sensibilă, definindu-l ca pe un sistem de raporturi inteligibile. Căci, de fapt, de neființă e stânjenit doar limbajul, care adaugă acest nume, nereal prin natură, unui obiect material și, la fel, adaugă ființa unor lucruri care nu există în mod necesar în momentul când se vorbește despre ele. Principiul contradicției s-a dovedit deja inaplicabil în ipoteza unui limbaj material[17]. Așadar, se cuvine să fie revizuită această concepție asupra cuvintelor și să se arate că sub un anumit raport neființa este, în vreme ce ființa, la rândul ei, într-un fel nu există[18], ceea ce revine la a separa lumea limbajului de lumea sensibilă. Altfel va fi totdeauna cu neputință să vorbim despre formulări false și despre opinii false. Nu am ajunge nicăieri numindu-le imagini, cópii, imitații sau simulacre[19].

Iată-ne acum constrânși să-l contrazicem pe adevăratul Parmenide și să demonstrăm că într-o oarecare măsură ființa nu există. Dovada demonstrației o vom găsi examinând cu grijă raporturile dintre nume și lucrul desemnat de acesta. Parmenide

spunea că întregul este unu, așadar ființa este unu. Dar formularea aceasta îl închidea într-o contradicție insurmontabilă. Într-adevăr, dacă ființa nu s-ar deosebi de unu, două nume ar numi aceeași realitate, ceea ce ar fi cu atât mai ridicol, cu cât rolul lor ar fi tocmai să desemneze unitatea. În general, a admite ca un nume să aibă o semnificație materială ar însemna să se interzică până și folosirea cuvântului. Experiența e făcută asupra celor care definesc ființa ca pe o pluralitate, un cuplu, de pildă caldul și recele, umedul și uscatul. Ei sunt incapabili să explice reunirea acestor elemente diverse într-un întreg, adică să le justifice reunirea. Ce înțeleg ei prin cuvântul *a fi*, în care întemeiază totul, căci mereu încep prin a spune: „totul este ... asta sau asta"? Un al treilea termen, adăugat celorlalți doi, ceea ce deja ar însemna trei și nu doi? Dar nu e de ajuns să se spună și despre unul și despre celălalt în mod separat că sunt, pentru a avea dreptul de a spune și că și unul și celălalt sunt împreună ceva la fel de real. S-ar întâlni aici, poate, o dublă manieră de a face ca unu să fie, dar nicidecum un mod de a face să fie doi. Dacă vrem și mai mult încă, pentru a dezvălui absurditatea acestei teorii printr-o formulare evidentă pentru toți, ar însemna să-l numim pe doi unu[20]. Mai multe obiecte așezate unele lângă altele nu fac un număr dacă, pentru a constitui numărul, nu intervine altceva decât ele, căci lor nu le stă în putință. Invers, dacă se spune că ființa este unu, se pune întrebarea dacă această realitate, care e în același timp o unitate, ar admite două denominații[21]. În ambele cazuri, limbajul refuză să se aplice cu exactitate asupra realității pe care s-ar părea că trebuie să o desemneze. Se poate deci considera ca principiu că numele, oricare ar fi ele, nu au un corespondent material și că diferă de obiectele pe care le denumesc. Căci a spune că ele sunt identice cu aceste obiecte ar însemna fie, în mod necesar, să se spună că nu sunt nume ale nici unui lucru, fie, dacă se spune că sunt nume a ceva, să se admită că ele nu sunt decât nume ale numelor și nimic altceva, adică, iarăși, că realitatea nu ar fi decât aceste nume[22].

Nu s-ar putea atribui mai multă importanță acestei confruntări. Originea nedumeririlor noastre metafizice trebuie întotdeauna căutată în neputința proprie de a înțelege cum cuvintele noastre, care nu purced din lumea sensibilă, exprimă totuși legile acesteia. Platon se lovește aici de discontinuitatea limbajului în forma sa cea mai elementară: el constată că „nici un cuvânt nu are sens în el însuși și nu capătă valoare decât legat de alte cuvinte în raționament"[23]. Înainte de toate, va trebui să explice cum este posibilă predicația. El va descoperi că fiecare din propozițiile noastre postulează existența unei anumite împletiri a genurilor[24]. „A desprinde fiecare lucru de toate sfârșește cu dispariția posibilității de a cuvânta. Căci, vorbirea (ὁ λογος) ne-a fost dată prin împletirea între ele a genurilor"[25] [trad. Constantin Noica]. Între lumea ideilor și lumea sensibilă, pe care e imposibil să le separi la modul absolut fără să distrugi totul, el va introduce, prin urmare, limbajul cu rol de intermediar, de mijlocitor, ar trebui chiar să se spună, pe care îl va defini ca pe un gen al ființei[26]. Dacă limbajul nu ar fi un gen al ființei, el nu ar putea afirma despre nici un lucru că există.

Această nouă concepție, care nu se desparte de gândirea anterioară a lui Platon ci, dimpotrivă, o desăvârșește în domeniul logicii, rezultă din toată activitatea sa dialectică. Natura ființei nu a fost examinată, în acest caz, în ea însăși, în mod direct sau printr-o intuiție mistică, ci prin sensurile cuvântului *ființă* și prin utilizările sale. Nu e o metodă de poet, dacă prin asta se înțelege un om care, prin limbajul său, își caută stilul propriu și satisfacția personală, ci de filosof, căci acesta se preocupă mai ales de efectele cuvintelor sale în lume și, în consecință, caută să fie cât mai precis. Metodă demonică, poate, — dacă ne gândim că în acest demers filosoful are, asemeni lui Satan, ambiția de a-l egala pe Dumnezeu în actul său de creație a limbajului —, și nu omenească, dacă se admite că poetul, mai modest în această privință decât filosoful, nu năzuiește decât să rânduiască, potrivit ordinii frumosului, cuvintele care i-au fost date, fără a le întreba despre nașterea lor. Poate că e totuși o metodă divină, dacă ne

închipuim că destinul omului este tocmai acela de a intra în sfatul lui Dumnezeu, pentru a-și modela chipul după chipul Lui și a se desăvârși ca demn secretar al Său. În orice caz, e o metodă de scriitor sau de orator conștient de importanța profesiunii sale. În cursul lungii și, fără îndoială, nerăbdătoarei cercetări pe care o rezumă aici, Platon a observat mai întâi că prin raționament (λογισμός) intră sufletul în comunicare cu lumea ideală a neschimbătorului și nu prin senzație, care ne pune în contact cu lumea sensibilă a devenirii[27]. Însă materia raționamentului e limbajul. A constatat apoi că noi nu putem transforma această materie după placul nostru, pentru că ea ne impune anumite legi ale structurii sale. De pildă, orice am dori să enunțăm, suntem obligați să amestecăm ființa în toate, căci verbul *a fi* servește de copulă acestei judecăți[28]. Descoperirea aceasta rezultă din examenul dialectic al doctrinelor care pretind să reducă ființa la un alt termen, unele la unu, altele la multiplu, unele la mișcare, altele la repaus[29]. Cu aceeași lovitură ea dărâmă teza heracliteenilor, care mișcă Totul, pe cea a eleaților care afirmând pe Unu îl imobilizează și, în fine, pe cea a idealiștilor imprudenți[30] care separă în mod prea radical lumea sensibilă de lumea ideilor. *Parmenide* ne arăta deja toate dificultățile χωρισμός-ului. Suntem constrânși să alegem: ori ne condamnăm la a nu vorbi, neacceptând că „se poate spune despre om cum că e bun, ci doar bun despre bun și om despre om“[31] [trad. Constantin Noica], ori suntem obligați să admitem că oricare lucru are, cel puțin, atingere cu existența și, desigur, și cu alți termeni în afară de cel de existență, de vreme ce limbajul nostru amestecă în propoziții tot felul de cuvinte diferite[32], că „a fi“ nu e singurul cuvânt pe care îl folosim în legătură cu toate, ci și „în afară de“, „printre alții“ și mii de alte determinații asemănătoare. În al treilea rând, când vom fi stabilit că neființa e ceva pozitiv, că ea este altul, că, prin urmare, acest termen are altă valoare decât cea sensibilă, căci — atunci când spunem despre un om că nu este mare, sau că nu este frumos, nu ne așteptăm ca acest lucru să însemne că omul nu este, ci faptul că el este altceva decât mare

sau frumos —, atunci vom înțelege că există în mod necesar o împletire între genuri ce nu ar avea loc decât prin intermediul ființei și al alterității, care străbat totul și se întrepătrund reciproc[33]. Atunci limbajul (λόγος) ne va apărea sub forma sa esențială a propoziției, adică a numelor și verbelor legate între ele printr-un acord mutual[34] și nu, precum în *Theaitetos*, sub înfățișarea unei simple înlănțuiri a acestor elemente ale discursului. Platon a descoperit postulatul gândirii noastre în domeniul limbajului. Nu putea să-l găsească altundeva. Într-adevăr, limbajul apare ca un reziduu ireductibil la capătul oricărei analize a cunoașterii noastre, pentru faptul că fără el nu am putea nici vorbi și prin urmare nici filosofa[35], și pentru că el constituie, așadar, condiția *sine qua non* a oricărei activități intelectuale, fără a fi un produs al acesteia.

E adevărat, totuși, că limbajul nu conține în el însuși adevărul. Ne este dat să oscilăm între adevăr și fals. Dacă limbajul este acel loc al destinului în care unul se unește cu multiplul, lumea inteligibilă cu lumea sensibilă, transcendența cu imanența, el nu este deci decât un intermediar, altfel spus, un loc de trecere. Ar fi o greșeală să credem că genurile nu au nimic în comun unele cu altele, căci ar însemna că ne este interzis să vorbim și să raționăm, dar o greșeală la fel de mare ar fi să cădem în extrema cealaltă și să spunem că la toate se pretează un amestec reciproc[36], că am putea dispune de cuvinte după propria-ne fantezie fără grave urmări. Între ele există uneori acord, uneori dezacord, ca și între literele alfabetului atunci când formează cuvintele. Avem nevoie de o călăuză pentru a parcurge expresiile și ea este știința[37]. Doar filosoful poate spera să o atingă. Dar nu ne putem lipsi de ea. Fără știință, limbajul e șovăielnic. Sursă de greșeală ca și de adevăr. Am întrezărit explicația erorii când am văzut că neființa pătrunde peste tot. Am înțeles atunci de ce avem dreptul să spunem că opiniile și cuvintele noastre sunt imagini ale lucrurilor și de ce nu le mai putem considera emanații ale lumii sensibile[38], care ar decurge direct din aceasta și, prin urmare, ar fi în mod necesar adevărate.

Dar încă nu am definit prducerea adevărului. Care este legătura dintre realitate și imaginea sa? Zeul e cel care produce lucrurile și imaginile lucrurilor, umbra pe care o proiectează focul când îl copleșesc tenebrele, visele noastre, senzațiile care se nasc din întâlnirea luminii proprii a obiectelor cu lumina ochiului nostru[39]. Dar și noi producem obiecte, când construim din pietre un templu, și noi facem imagini ale obiectelor când reprezentăm acest templu într-o pictură[40]. Printre toate imaginile, una este limbajul nostru[41]. În privința lui, care ne sunt limitele? Desigur, dintre toți cei care se slujesc de limbaj, fără să cunoască ceea ce imită, sofistul este cel mai puțin lipsit de finețe. Fără îndoială, filosoful va fi mai credibil. Dar cine îi va inspira arta mimeticii sale savante care se sprijină pe știință: τὴν μετ' ἐπιστήμης ἱστορικήν τινα μίμητιν[42]? Platon nu a scris dialogul în care ne-ar fi dat răspunsul. Vedem exercitându-se prin *logos*[43] gândirea creatoare a Zeului, însă nu știm cu exactitate care sunt rolurile respective ale *logos*-ului divin și ale *logos*-ului omenesc în gândirea noastră omenească. Asta numai dacă *Timaios* nu reprezintă etapa ultimă a metafizicii lui Platon?

NOTE

[1] *Sofistul*, 217 a: τρία καὶ τὰ γένη. Cf. și 220 a: expresia εἴδεσι καὶ ὀνόμασι.

[2] 218 c: τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἑκάτερος τάχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν.

[3] 218 c. Atenția distrasă de nume e îndreptată către *logoi* (διὰ λόγων, χωρὶς λόγου). Cf. 221 b: οὐ μόνον τοὔνομα, ἀλλὰ καὶ τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοὖργον εἰλήφαμεν ἱκανῶς.

[4] Legile, 895 d: ἆρ' οὐκ ἄν ἐθέλοις περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν... Ἓν μὲν τὴν οὐσίν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα.

[5] 227 a: τῇ τῶν λόγων μεθόδῳ.

[6] Cf. *Sofistul*, 221 c–d și 224 b: ἀδελφῷ τινι τῆς πράξεως ὀνόματι προσειπεῖν ἀνάγκη;

[7] 225 d–e.

[8] *Sofistul*, 225 d şi *Parmenide*, 135 d; *Phaidros*, 269 e; *Republica*, 488 d; *Cratylos*, 401 b; *Phaidon*, 70 b. Cf. A. Diès, ed. *Soph*., p. 317, n. 1.

[9] 230 d.

[10] 230 b: συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταὐτὸν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὑταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας.

[11] 231 b: ἡ γένει γενναία σοφιστική.

[12] 234 b: μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων, 234 e: τὰ 'εν τοῖς λόγοις φαντάσματα.

[13] Cf. C. Ritter: *Neue Untersuchungen über Platon*, Munich, Beck, 1910, p. 12.

[14] 237 b–c: expresia: ἐπιφέρειν ἐπί <τι> e materială; semnifică aplicarea numelui pe obiect şi nu doar atribuirea logică.

[15] 238 c–239 a: μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν. Cf. φθέγγεσθαι de la 237 b.

[16] 240 e: Καὶ λόγος οἶμαι ψευδὴς οὕτω κατὰ ταὐτὰ νομισθήσεται τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

[17] A se vedea mai sus (în legătură cu *Parmenide*, p. 99).

[18] 241 d.

[19] 241 e. Cf. 239 d–240 b critica cuvântului imagine: „imaginea, pentru a fi imagine nu trebuie să reproducă absolut toate caracterele obiectului, căci atunci ar fi dublul exact al obiectului" (A. Diès, ed. la *Sofistul*, p. 341, n. 2 cu trimiteri la *Cratylos* 432 b–d şi *Republica*, 596 d–e).

[20] 243 e–244 a. „Conceptele sunt tratate ca nişte cantităţi (A. Diès, ed. la *Sofistul*, G. Budé, p. 348, n. 1.). Dacă fiinţa (Z) e o dualitate oarecare (A, B) atunci sau: 1) (Z = A + B, fiinţa e ceva mai mult decât dualitatea, cf. infra, 250 a; ori 2) Z = A sau Z = B. Atunci A *este* sau B *este*, dar *dualitatea* (A + B) *nu este;* sau 3) Z = A + B. Atunci *dualitatea* (A + B) este *o unitate* (Z). " Aici se regăseşte problema adunării pusă în *Phaidon*, 97 a–97 b.

[21] 244 c.

[22] 244 d. Comentatorii au căzut de acord să interpreteze astfel acest pasaj dificil. O. Apelt (ed. la *Sofistul*, Leipzig, Teubner, 1897, Prolegomena, p. 10): „Jam si τὸ ὄν ab τῷ ἑνί non differt, duo vocabula unam eandemque rem designabunt, id quod perquam ridiculum est; nam ita certe cum unum tantum esse posuerint, hoc unum duobus appellant nominibus. Is vero, qui nomen, tantummodo esse statuit, omnino nominis usu se ipse intercludit. Aut enim nomen a re diversum ponet, quo facto duo emergent, non unum, aut nomen non differe a re statuet, quo posito fateri cogetur nomen nominis esse nomen, si quidem indo quod res non diversa est a nomine, sequitur, ut res nihil sit nisi nomen." — C. Ritter (*Neue Untersuch*., *op. cit*., p. 15) „ können sie doch überhaupt keinen Namen als

wirklich gelten lassen (ὡς ἔστιν ὄνομά τι... ἀποδέχεσθαι, 244 c) ohne sich selbst zu widersprechen. Denn damit wäre sofort eine Zweiheit da: Ding und Name, oder aber es würde, da der Name sein, das Seiende aber als Einheit festgehalten soll, alles zum blossen Namen und dieser hätte als die Beziehung, die ihm seinem Begriff nach zukommt, nicht mehr auf ein Ding, sondern nur auf sich selbst: er würde damit zum Namen eines Namens..." — A. Diès (ed. la *Sofistul*, Guil. Budé, p. 349, n. 1): „Dacă Ființa nu este decât unu, 1) se numește Ființă ceea ce se numește Unu; asta înseamnă două nume pentru un singur lucru și astfel se conferă o dualitate ființei; 2) de altfel, a accepta existența oricărui nume înseamnă contrazicere. Căci: a) dacă numele e altul decât lucrul, înseamnă din nou să se confere dualitate ființei; b) dacă numele este identic cu lucru, prin chiar aceasta, lucrul nu este decât un nume. Deci numele nu câștigă, în realitate, decât un cuvânt..."

[23] C. Ritter, *Neue Untersuch., op. cit.*, p. 56; cf. și *ibid.*, p. 33 sq: „Platon descoperă în cele din urmă că reprezentările noastre se exprimă în cuvinte. El caută sensul cuvintelor și recunoaște că ele au totdeauna o semnificație generală și că, prin urmare, nu pot desemna impresiile particulare care ne vin prin percepția sensibilă ... Cuvintele noastre nu pot fi adevărate decât cu condiția de a se raporta la o realitate imuabilă de conținut universal ... O judecată este corectă pentru că e necesară și universală. Prin a sa teorie a ideilor, Platon nu a vrut să semnifice altceva decât această necesitate. Ideile sunt fundamentul obiectiv al noțiunilor universale".

[24] Așa cum este în *Parmenide*, realitatea permanentă a Ideilor, în *Sofistul* necesitatea relațiilor lor reciproce „e fondată totdeauna, în definitiv, pe un postulat fundamental: este adevărat acel ceva fără de care gândirea logică nu poate subzista". A. Diès: *Notice du Sophiste* (ed. Guil. Budé), p. 285.

[25] 259 e. Cf. 252 b. „Dar aceia care, dintre toți, ar expune limbajul (τὸν λόγον) celui mai vădit ridicol sunt cei care nu ar voi nicicum să îngăduie că, prin efectul acestei împărtășiri pe care o acceptă cu celelalte, orice lucru primește o denominație alta decât a lui"(„qui non volunt ab alterius, cuius particeps est, affectione alterum appellari". Stallbaum).

[26] 260 a: Πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι. A. Diès traduce aici: „pentru a păstra discursul..." Mi se pare că verbul εἶναι indică mai curând promovarea la o demnitate nouă, în această atmosferă de descoperire în care se scaldă *Sofistul*. La fel spune C. Ritter (*Platon*, Munich., Beck, 1923, VII, p. 257) în concluzia capitolului său despre logica lui Platon, în legătură cu acea concepție a *logos*-ului care apare în *Sofistul*: „Nehmen wir das Wort [*logos*] in dieser Bedeutung so berichtigt sich jene letzte vorgeschlagene Antwort auf die Frage was

Wissen sei: nicht richtige Mutmassung samt *logos* macht er aus, sondern *logos* allein".

[27] 248 a.

[28] 252 a: ἔσται πότερον αὐτῶν οὐσίας μὴ προσκοινωνοῦν; Acest pasaj e consacrat problemei predicației.

[29] Notăm că Platon a legat mobilismul de materialism și eleatismul de idealism.

[30] Am neglijat aici problema istorică, esențialul fiind poziția teoretică a lui Platon.

[31] 251 b–c.

[32] 252 e.

[33] 259 a: ὅτι συμμείγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότε...

[34] 262 d–e: καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλά τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι... Οὕτω δὴ καθάπερ τὰ πράγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἥρμοττεν, τὰ δ' οὔ, καὶ περὶ τὰ τῆς φωνῆς αὖ σημεῖα τὰ μὲν οὐχ ἁρμόττει, τὰ δὲ ἁρμόττοντα αὐτῶν λόγον ἀπηργάσατο. Aceste definiții reprezintă un progres marcant față de *Theaitetos* 201 e: ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν, prin adăugarea acordului reciproc.

[35] 260 a.

[36] 252 d–e.

[37] 253 b: ἆρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα... Cf. în legătură cu acordul sau dezacordul cuvintelor între ele, 261 d: Εἴτε πάντα ἀλλήλοις συναρμόττει εἴτε μηδέν, εἴτε τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δὲ μή.

[38] 264 d: Νῦν δὲ γ' ἐπειδὴ πέφανται μὲν λόγος, πέφανται δ' οὖσα δόξα ψευδής, ἐγχωρεῖ δὴ μιμήματα τῶν ὄντων εἶναι...

[39] 266 b–c. Cf. pt. senzație: *Theaitetos*, 193 c–d și *Timaios*, 46 a–c.

[40] 266 c–d.

[41] 267 a. Platon încă nu vorbește aici decât de o imitație pur mimică, precum în *Cratylos*, 423 a–b, fără a preciza a cui imitație e această mimică, a esenței sau a aparenței. (Noțiunea de μίμησις se întinde asupra tuturor genurilor de discurs care vor fi examinate până la sfârșitul dialogului). Simțim aici neliniștea lui față de limbaj, care îi apare deopotrivă ca o imagine și ca mai mult de-atât, de vreme ce în anumite condiții e capabil de adevăr.

[42] 267 e.

[43] *Sofistul*, 265 c: ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; cf. *Timaios*, 38 c: Ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ...

CAPITOLUL VI

LOGOS DIVIN ȘI *LOGOS* OMENESC. *TIMAIOS*

În *Timaios* ni se arată cum, pe parcursul rotației în jurul lui însuși, de câte ori intră în contact cu un obiect care posedă o substanță divizibilă sau cu un obiect a cărei substanță este indivizibilă, sufletul lumii proclamă (λέγει) relațiile de identitate și de alteritate („este" și „nu este"), care constituie esența propozițiilor. Astfel el zămislește limbajul tăcut al opiniilor și raționamentelor formulate, ale intelecției și ale științei[1], pentru că el însuși este împărțit și unificat ἀνὰ λόγον.

Ce semnifică această expresie? Ea nu se află în fragmentele care ni s-au păstrat de la presocratici[2]. Apare la Platon, mai cu seamă în *Timaios*[3]. Pare să aibă un sens mai precis decât în *Phaidon* și în *Republica*, unde se întâlnește mai înainte[4], însă fără a-și pierde nimic din legătura originală cu substantivul *logos*, care înseamnă limbaj. Știm că, după *Sofistul*, gândirea lui Platon s-a orientat către o teorie a măsurii; fără îndoială, nevoia de a reduce pe cât posibil inexactitățile limbajului l-a împins, în mod inevitabil, într-acolo. Această teorie, din care Aristotel ne-a transmis o versiune, de altfel, destul de obscură, și ale cărei raporturi cu dialectica le vedem în *Philebos* și în *Omul politic*, se folosește mult de analogie. S-ar putea deci crede că, o dată cu ea, analogia devine o concepție strict matematică, susceptibilă a fi mereu transcrisă în termeni de proporții numerice. Acest lucru nu se întâmplă însă, și analogia rămâne prin esență simbolică[5]. În consecință, trebuie să evităm transformarea ei într-un pitagorism excesiv[6]. Ne aflăm, într-adevăr, într-o epocă în care matematicile și limbajul, noțiunea verbală a lui doi și noțiunea

numerică a acestuia nu sunt încă atât de clar separate ca în zilele noastre. Analogia platoniciană pare să fie mai ales o propoziție ai cărei termeni sunt cuvinte, calități, și nu cantități. Limbajul joacă aici rolul de ordonator, însă numai prin propria sa capacitate de instrument al lumii inteligibile, după cum vom vedea imediat. Iar matematicile decurg din el cu atât mai mult cu cât nu-l înlocuiesc în întregime.

În *Timaios*, soarele, luna și celelalte cinci astre numite rătăcitoare se nasc din *logos*-ul divin[7] pentru a defini numerele timpului și a le asigura astfel permanența. Când Demiurgul modelează sufletele celor vii, prin destin le hărăzește că natura umană va fi duală, că dacă oamenii își vor domina spaimele și furiile vor trăi în dreptate, iar dacă se vor lăsa dominați de ele vor trăi în nedreptate. Acela care va fi trăit bine va reveni după un timp potrivit în locuința astrului hărăzit lui și va duce acolo o viață fericită. Dimpotrivă, dacă își ratează menirea, la cea de-a doua naștere va fi metamorfozat în femeie, și dacă insistă în cele rele va fi transformat într-un animal potrivit cu viciul său, fără ca să vadă sfârșitul frământărilor și suferințelor sale înainte de a fi supus revoluției identicului și asemănătorului masa enormă adăugată ulterior ființei sale și care e făcută din foc, apă, aer și pământ. Această masă, zgomotoasă și lipsită de minte pentru că nu se exprimă, pentru că este ἄλογον, va reveni la forma primei și celei mai bune stări doar după ce va fi fost stăpânită prin *logos* (λόγῳ κρατήσας), doar după ce va fi fost introdusă în ordinea pe care limbajul o impune oricărei materii denominate[8]. Acestea sunt legile generale pe care Demiurgul le impune sufletelor, pentru ca mai apoi să nu fie răspunzător de răul fiecăruia și înainte de a le semăna pe unele pe pământ, pe altele pe lună și, în sfârșit, pe altele pe fiecare din instrumentele timpului. Zeii tineri vor plăsmui apoi, după sfaturile lui, din foc, pământ, aer, apă, trupurile muritoare ale ființelor noastre cărora le vor adăuga mișcările periodice ale sufletului nemuritor. Aceasta va fi originea virtuții și a greșelii în destinele noastre omenești.

Într-adevăr, mişcările sufletului nemuritor, cufundate în marele flux al corpului, nici nu-l pot stăpâni pe acesta, nici nu sunt stăpânite de el, aşa încât viaţa se mişcă fără ordine şi fără o normă a spiritului, ἀλόγως[9]. Senzaţiile ne tulbură sufletul. Acesta, întâlnind obiecte exterioare, fie din specia identicului, fie din specia diferitului, le numeşte cu nume contrare adevăratelor nume ale lor. E mincinos şi necugetat[10]. Doar la bătrâneţe, când corpul s-a domolit şi când rotaţiile sufletului îşi pot urma cursul propriu fără să fie stingherite de corp, sufletul numeşte diferitul şi identicul cu numele lor adevărate şi dobândeşte bunul simţ[11]. Eroarea vine de la corp, adevărul de la suflet şi între acestea două limbajul este capacitate de a greşi, dacă e întunecat de corp, capacitate de adevăr, dacă exprimă sufletul lumii.

Într-adevăr, lumea sensibilă este legată prin limbaj de lumea inteligibilă. Lumea sensibilă este imaginea (μίμημα)[12] lumii sensibile şi omonima acesteia. De la ea îşi primeşte denominaţiile[13]. Între cele două lumi, *logos*-ul capătă valoare deplină de intermediar ontologic. Ne vom convinge de acest lucru imediat ce ne vom reaminti felul în care se comportă ele faţă de noi. Lumea sensibilă e perceptibilă prin simţuri, se naşte, se mişcă neîncetat, apare într-un loc ca să dispară, şi suntem puşi în atingere cu ea de către opinia (δόξα) însoţită de senzaţie. Dimpotrivă, lumea inteligibilă are o formă imuabilă, nu se naşte şi nu moare, nu se preschimbă în nimic altceva, nu e perceptibilă nici prin văz, nici prin vreun alt simţ, doar spiritul (νοῦς) singur are puterea de a o contempla. Două universuri nu pot diferi mai mult de-atât[14]. Şi totuşi, prin limbaj, ele sunt într-o legătură neîntreruptă. Chiar adevărată, opinia diferă cu totul de cunoaşterea intelectuală, atât prin originea cât şi prin acţiunea sa. Opinia se naşte din senzaţie, orice om se împărtăşeşte de la ea prin corpul său, este un moment al devenirii şi, mai ales, este ἄλογος, chiar comunicabilă fiind prin elocinţă. Cunoaşterea intelectuală se naşte în noi datorită învăţării logice, e statornică

în fața oricărui discurs care i se adresează, dacă acesta din urmă nu e adevăratul limbaj, este privilegiul zeilor și al câtorva oameni aleși[15]. Ce înseamnă că opinia este ἄλογος, iar cunoașterea intelectuală e nedespărțită de *logos*-ul adevărat (τὸ μὲν ἀεὶ μετ᾽ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον)? Din *Theaitetos* și din *Sofistul* știm că opinia este discursul interior al sufletului, care nu se exprimă prin cuvinte, și că prin aceasta diferă de *logos*. De aceea ea este ἄλογος. Opinia e tăcută. Și totuși deja este limbaj, pentru că este discurs. Nu mai este senzație, despre care putem spune că e stupidă, nezămislind prin ea însăși nici denominație, nici cuvânt; este prima bolborosire a omului în căutarea adevăratului limbaj. Însă cunoașterea intelectuală e partea care ne revine din acest limbaj autentic și exact ce exprimă ideile. Ceea ce știm despre lumea inteligibilă, despre ființa în mod autentic ființă, știm datorită limbajului. Și cunoaștem legea sa, care e principiul contradicției. „Câtă vreme cele două sunt lucruri distincte, nici unul dintre ele nu poate vreodată să ia naștere în celălalt, pentru a ajunge să fie unul și același lucru și totodată două"[16] [trad. Cătălin Partenie].

Reluând problema contrariilor pusă de Socrate în *Phaidon* și teoria Ideilor separate de lumea sensibilă, așa cum a fost combătută de Parmenide în prima parte a dialogului ce-i poartă numele, Platon apare în *Timaios* ca fondator al unei logici al cărei principiu ar fi acela că limbajul exact ne dezvăluie esența inteligibilă a ființelor. La început „toate lucrurile se aflau în dezordine, iar zeul a introdus în fiecare lucru toate felurile de proporții (συμμετρίας), pretutindeni unde erau cu putință, pentru ca fiecare să fie într-o proporție armonioasă atât cu sine cât și cu celelalte (ὅσαρ τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα). Căci la început nimic nu avea o asemenea proporție, decât cel mult din întâmplare și absolut nimic nu era vrednic a primi numele pe care unii i-l dau acum – foc, apă și celelalte"[17] [trad. Cătălin Partenie]. Ne-ar plăcea să știm, și în cel mai precis mod cu putință, în ce fel se comunică omului

limbajul divin. Fără îndoială, prin senzaţie e prezent în noi, în opiniile noastre, iar pe de altă parte, prin dialectică ne atrage la el în calitatea sa de regulă intelectuală. Să fie el oare cauza rătăcitoare? Putem doar să ne imaginăm, neprimind de la Platon decât o indicaţie foarte generală, şi anume că *logos*-ul exprimă relaţiile dintre lucruri, prin urmare, ordinea lumii, şi că limbajul nu este eficient decât datorită împletirii ideilor. Cu toate acestea observăm că ne-am reîntâlnit, printr-un demers care ni se pare absolut necesar, cu realismul tradiţional al gândirii greceşti[18], fără altă modificare decât legarea *logos*-ului de lumea ideală şi inteligibilă, adică de singurul loc fix în care ar putea locui adevărul.

Totuşi, prin ce se deosebeşte limbajul exact de limbajul în care e prezentă eroarea? Nu suntem siguri că se află în puterea noastră să-l atingem pe unul mai curând decât pe celălalt. Să se fi îndoit Platon de existenţa unei metode susceptibile să ne garanteze acest lucru? Nu mai poate fi vorba aici de dialectică. Adevărul şi eroarea nu mai depind decât de rotirile sufletului, ajutate doar de o „educaţie bună"[19]. Aşadar, adevărul şi eroarea depind mai ales de vârstă, care slăbeşte pasiunile şi ne apropie de graţie. Se pare că în vecinătatea unei bătrâneţi înaintate, încetul cu încetul, Platon încetase să creadă în eficienţa disciplinei intelectuale pe care o primise de la Socrate şi că, după cum spune A. Rivaud, nu-i mai ceruse metafizicii decât „o anume dispoziţie intelectuală de încredere în raţiune şi în Bine"[20]. Nu e nimic de mirare aici, dacă momentul decisiv al cunoaşterii noastre nu e efortul pe care-l facem ca să observăm fenomenele, ca să le comparăm, ca să raţionăm asupra lor şi să formulăm legi, ci revelaţia prin limbaj şi, în egală măsură, prin exigenţele sale morale şi estetice, a lumii permanenţei şi regularităţii, al cărei mijlocitor ne este limbajul. După această revelaţie, care poate îi fusese dată lui Socrate în ultimele sale clipe, şi fără de care pentru spiritul nostru nu există certitudine în nici o privinţă, nu-i mai rămâne decât să cedeze şi să se lase în grija frumosului, care e regula limbajului, pentru că este şi regula binelui şi adevărului.

Neîndoielnic, aceasta este concluzia dialogului *Philebos*. Așa ar fi cel mai simplu de explicat minunatul optimism din ultima perioadă, de care țin *Timaios* și *Legile*, contrastând atât de puternic cu aspra neîncredere din *Theaitetos*[21]. Mai întâi covârșit de dezordinea timpurilor sale, apoi nemulțumit de cercetările sale dialectice, Platon ar fi sfârșit prin a depăși neliniștea lui Socrate datorită acestui act de credință logică. Ca obiecție, nu ar fi de ajuns să spunem că el redă doar nevoia naturală, a bătrâneții, de un principiu absolut al gândirii. Căci, la fel de bine, poate fi vorba de suprema și totuși indispensabila descoperire a spiritului în căutarea rațiunii sale.

Spre deosebire de alți comentatori ai lui Platon, C. Ritter ezită să plaseze *Philebos* înainte de *Timaios*[22]. Desigur, la rigoare, această problemă este insolubilă în cazul de față. Ceea ce ne interesează aici este doar felul în care acest dialog pregătește sau precizează preceptele despre limbaj din *Timaios*. În *Philebos*, Platon ne dă o ultimă descriere a dialecticii. Aici este vorba de a defini binele. Și orice definiție revine la a reuni specia și genul în comprehensiunea unui termen, la fel cum orice denominație constă în a aduna într-un gen o multiplicitate de indivizi. Este deci posibil ca, în legătură cu fiecare cuvânt pe care îl pronunțăm, cu fiecare propoziție pe care o formulăm, să se pună problema tradițională despre unu și multiplu și să se spună că limbajul ne forțează, monstruos lucru, să considerăm unul ca pe o multiplicitate nedefinită și multiplul ca pe unu[23]. De pildă, când se vorbește despre plăcere (ἡδονή), la auzul numelui ei s-ar putea crede că e un lucru simplu; însă pentru cel libertin plăcerea este desfrâul, pentru un înțelept este cumpătarea, două tipuri contrare și, fără îndoială, acestea nu sunt singurele[24]. Lui Protarchos, care afirmă simplu că plăcerea este întotdeauna plăcere[25], Socrate îi arată, așadar, că acest termen implică o mare varietate de alți termeni. La fel este pentru culoare, figură etc. Limbajul e cel care produce în noi această confuzie între unu și

multiplu. O regăsim în fiecare din cuvintele noastre. E un viciu care le aparține și pe care nici timpul nu-l poate vindeca[26].

Totuși, nu trebuie să tragem concluzia, așa cum sunt tentați să facă tinerii[27], că limbajul nu este decât o sursă de inexactități, că nu e bun decât să întrețină polemicile și războaiele, că „nu învățăm să ne susținem opiniile decât pentru a contrazice, și fiecare contrazicând și fiind contrazis, se întâmplă că fructul disputei este pierderea și nimicirea adevărului“[28]. Desigur, în orice raționament există multiplu și există unu. Dar între unitate și infinit există numărul. Suntem salvați de aparențe de o mai veche idee a lui Platon, potrivit căreia adevărul se află în măsură. Am observat-o în *Protagoras*[29], în *Republica*[30] și în *Omul politic*[31]. Fără îndoială, insuficiența metodei dialectice, chiar sub forma riguroasă din *Sofistul*, l-a dus pe Platon înspre matematici. Dacă spun despre un om sau despre un obiect că este mare sau mic, mai mare sau mai mic decât altul, mă expun într-adevăr teribilelor încurcături din *Phaidon*, dacă nu consider marele sau micul decât în relația lor reciprocă, și în cele din urmă ajung să mă întreb dacă marele nu este mic și micul mare. Dacă, dimpotrivă, înlocuiesc cuvintele cu cifre, obțin un limbaj sigur. Socrate are înălțimea 1,65 m, Simmias – 1,70 m, Phaidon – 1,75 m. Comparațiile se stabilesc de la sine fără echivoc. Poate că toate dificultățile discursului s-ar risipi dacă nu am vorbi decât limbajul numerelor. Însă unul din numere este infinitul. Oare în noul nostru sistem de expresie, nedeterminarea pe care am dori s-o eliminăm nu se va întâlni curând cu acesta? „Cele considerate a exista de-a pururea constau din unu și din multiplicitate și ele posedă limita și nelimitatul crescute prin fire laolaltă în ele. Astfel fiind rostuite aceste entități, trebuie deci ca noi să stabilim și să căutăm de fiecare dată o singură Idee în legătură cu orice – căci o vom afla acolo șezând; iar dacă o înțelegem să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sunt cumva două, sau dacă este cazul – trei, ori alt număr și la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, până ce unul de la început ar fi văzut

nu doar ca unu, ca multiplicitate și ca nelimitat, ci și ca o mulțime determinată numeric"[32] [trad. Andrei Cornea].

Asta e valabil pentru vocea noastră, pentru oricare din cântecele noastre: sunt și unu și infinite. Știm totuși că sunt alcătuite dintr-un număr finit de litere și sunete. Theuth, părintele scrisului, ne-a făcut imensul serviciu de a ne transmite această învățătură a lui[33]. Artele care au drept obiect măsura și numărul, precum cea a arhitectului sau a constructorului de nave, sau precum aritmetica pură, le întrec pe toate celelalte în exactitate și adevăr[34]. Și totuși dialectica le întrece pe acestea, la rândul ei. Iată că de-acum înainte părăsim domeniul cantității pentru a intra în acela al unei alte exactități, și anume al integrității. Într-adevăr, obiectul dialecticii este Ființa, cel mai pur dintre toate lucrurile, prin urmare, cunoașterea despre Ființă este cea mai exactă dintre toate, căci obiectul ei este lipsit de amestec[35]. În cele din urmă, deci, întreaga ierarhie a Ființei este în funcție de gradul de exactitate din proporția amestecurilor care, plecând de la limită și nelimitare, de la același și de la diferit, de la ființă și neființă, constituie diversele realități[36]. În vârful acestei ierarhii domnește unitatea indivizibilă, care nu este un număr, ci o Idee, cea a Binelui, cauza a ceea ce este valabil în amestecurile fericite[37]. Or, dacă nu ar trebui să deosebim la fel de clar sursa adevărului, fără de care nimic nu se poate produce în mod autentic (ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτ' ἀληθῶς γίγνοιτο, οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη, 64 b), am fi tentați să confundăm pe deplin această Idee cu cea a frumosului, căci ea este prin esență ideea măsurii și a proporției, adică a frumuseții[38]. Ea este comparabilă cu o ordine necorporală capabilă să guverneze armonios corpul însuflețit[39]. Este dincolo de matematici, așa cum Binele este dincolo de existență. Fericirea noastră se află în participarea la ordinea pe care această Idee o conține[40] și nu într-o viață dedicată în întregime plăcerii sau consacrată neabătut exercițiului gândirii.

De aici se observă ansamblul teoriei ideilor şi numerelor pe care, potrivit mărturiei lui Aristotel, Platon o preda spre sfârşitul carierei sale. O propoziţie îşi atinge precizia maximă atunci când exprimă o măsură. Aşadar, matematicile se aşează în mod natural deasupra limbajului vulgar, pentru a putea să-l determine. Însă, deşi ele constituie cea mai precisă parte a sa, nu reprezintă totuşi decât o parte. Căci matematicile îşi trag principiile din anumiţi termeni ai limbajului, aceia despre care Pascal spunea că sunt „cu neputinţă de definit". Prin urmare, introducerea măsurii în gândirea discursivă nu este în stare să ne conducă la un matematism necondiţionat[41]. Există o măsură mai exactă decât măsura prin numere. E măsura prin limbaj, când e deopotrivă frumos şi adevărat. Aşa înţelege el să se exercite, în a da seama în cuvinte de fiecare lucru, ca şi în a înţelege formula. Realităţile necorporale cele mai frumoase şi cele mai mari, într-adevăr, nu se pot manifesta altfel cu exactitatea necesară[42]. Negreşit, aceasta e raţiunea pentru care Platon s-a desprins de tradiţia pitagoreică.

„Platon n-a făcut altceva decât să schimbe cuvântul întrebuinţat de pitagoricieni, care spuneau că lucrurile constau din imitaţia numerelor, acolo unde Platon vorbeşte de participare"[43], ne relatează Aristotel, adăugând de îndată: „doar numele e schimbat" [trad. Ştefan Bezdechi], pentru a respinge amândouă teoriile, reproşându-le faptul de a nu fi definit, nici una, nici cealaltă, ceea ce înţeleg prin imitaţie sau participare. Dar se pare că putem noi să dăm un sens acestei rupturi. Platon nu a putut păstra termenul de imitaţie (μίμησις) pentru că acesta corespundea unei teorii a imanenţei noţiunilor generale în lumea sensibilă. Socrate fusese realmente încurcat de contradicţiile în care intrase prin inventarea ideilor. Totuşi, considerase că e necesar să admită existenţa lor pentru a da o configuraţie universală cuvintelor care ne îndrumă conduita. Dar nu avusese îndrăzneala să le desprindă cu totul de lumea sensibilă[44]. În felul acesta el rămăsese fidel tradiţiei greceşti, considerând că limbajul e o emanaţie a lumii sensibile care ne străbate. Platon a

descoperit soluția dificultăților socratice: cu ideile a alcătuit lumea inteligibilă transcendentă. Însă mai trebuia să explice modul în care, fără a se degrada, lumea ideilor ordonează lumea sensibilă, al cărei model este. A ajuns, deci, să conceapă între cele două lumi o ierarhie de intermediari. Viziunea acesteia ne-o dă *Timaios*; mai târziu ea va inspira neoplatonismul. Totuși, unul din acești intermediari trebuie să joace rolul excepțional al comunicatorului. Suntem îndreptățiți să credem că acest rol îl joacă limbajul. Legătura stabilită de Platon se numește, într-adevăr, participare, dar acest nume e dat raportului dintre realitate și imagine[45], care este prin esență analogic. Mijlocitor între extreme este, așadar, limbajul. Lumea sensibilă e denumită potrivit lumii inteligibile. De aceea pot fi adevărate cuvintele noastre și pot comunica adevărul esențelor. Din perspectivă metafizică, astfel este fondată atribuirea și propoziția. Acordul cuvintelor din limbajul nostru corespunde împletirii ideilor din lumea inteligibilă. Totuși, de aici nu rezultă că orice propoziție pe care o enunțăm este adevărată. Căci limbajul nu e totuna cu ideile, ci doar o imagine a lor. Fără idei care să denumească lucrurile, limbajul ar fi golit de sens. Însă ideile nu transmit limbajului tot adevărul, căci ordinea discursului vine de la noi și nu de la ele. Sistemul e ternar: idei, limbaj, lume sensibilă. Aceasta este interpretarea pe care o dă Proclus[46].

Locul omului în acest sistem este la mijloc. Într-adevăr, domeniul nostru este al gândirii discursive. Problema cunoașterii pare întâi rezolvată, de vreme ce limbajul ne pune în comunicare cu lumea ideilor. Și totuși rămâne expusă erorii. Pentru a înlătura această dificultate ar trebui să admitem, făcând din *logos* instrumentul istoriei, că eroarea nu este decât un moment dialectic al adevărului, deci că totul este adevărat, sau mai curând că totul este încă fals, nefiind încă pe deplin adevărat. Aceasta va fi tentativa lui Hegel. Dacă a provocat-o, Platon nu a dus-o mai departe. Ținea prea mult la noțiunea unui adevăr diferit de eroare pentru a ajunge să conceapă limbajul ca pe o

emanație unică și directă a lumii inteligibile. El a remarcat, totuși, că nu se poate spune că totul este fals fără a spune, în același timp, că totul este adevărat și că nimic nu explică trecerea istorică de la eroare la adevăr, dacă, în prealabil, adevărul nu domină istoria. S-a mulțumit să arate că printre cele produse de lumea sensibilă nu se numără cuvintele; a salvat astfel adevărul. Dar oare a salvat și eroarea? Atât cât este posibil.

Propozițiile gândirii discursive nu conțin în sine norma adevărului și a erorii. Ele doar ne asistă spiritul în activitatea sa de cunoaștere[47]. Tot adevărul vine de la spirit[48] și numai de la el. Pentru a atinge adevărul, limbajul trebuie să se supună spiritului, fiindcă îi este inferior cu o treaptă în ierarhia ființelor. Dar atunci nu-l vedem pe dată recăzând în domeniul erorii, adică al senzației? Totuși senzația este mută, ἄλογος. Am văzut că în *Timaios* chiar și opinia e ἄλογος. Ființă amestecată, așa cum suntem și noi, ce este deci limbajul, mai curând atras către adevăr sau mai curând stăpânit de eroare? Unde se întâlnesc, în noi, cele două lumi și în ce fel? Acest discontinuu al nostru, manifestat în separația cuvintelor în frază și în necesitatea de a deosebi în conduita noastră eroarea de adevăr, interpunând opinia între senzație și discurs, numărul între discurs și idei, limbajul adevărat între idei și lumea sensibilă, între idei și numere, între idei și noi, a reușit, oare, Platon să-l transforme într-un continuu care să-l mulțumească și care să ne mulțumească pe deplin? Dacă discursul e nesigur, senzația nu-l poate rupe? Problema erorii nu poate fi rezolvată fără a o rezolva, mai întâi, pe cea a senzației. Mai devreme sau mai târziu, orice idealism eșuează în această monstruozitate, cum apare ea în ochii filosofilor care nu se declară în exclusivitate senzualiști. Trebuie totuși să existe o legătură care să unească senzația de idei. Pentru a denumi, dacă nu și pentru a concepe limpede această legătură, Platon ne propune termenul de participare. Aristotel îi reproșează obscuritatea acestuia. Dar există altul, mai precis, cel puțin? E mai bun, oare, cel pe care îl

va alege Leibniz, de armonie prestabilită? Două lumi, cea sensibilă și cea inteligibilă, trei, dacă adăugăm și limbajul care e intermediarul între cele două, se echilibrează pentru a produce și păstra viața. Nu am stabilit noi această rânduire, nu de noi depinde ea. Depindem, dimpotrivă, noi de ea? Știm că cea mai mică dezechilibrare în mecanismul ei înseamnă pentru noi nebunia sau moartea. Însă nu-i cunoaștem decât efectele. Putem spune ceva despre ea doar ca să o admirăm, dacă nu să o adorăm. Cu un nume sau cu altul, trebuie să o numim. Cel de *participare* prezintă avantajul de a sugera ceea ce e minunat și, în același timp, fragil în această rânduire. Suntem în contact cu lumea inteligibilă prin limbaj, aparținem în egală măsură lumii sensibile prin corp. Lumea sensibilă participă ea însăși și în mod direct la lumea inteligibilă pentru că este copia acesteia. Așadar, senzație și limbaj provin în mod paralel din lumea ideilor, fără să aibă totuși nimic în comun, de vreme ce senzația este mută. Se regăsesc în noi fără a se întâlni. Circuitul care ne străbate și pe noi nu se închide în noi. Dar nici în altă parte. Nu înțelegem mai bine felul în care s-ar articula în afara noastră lumea inteligibilă cu cea sensibilă. Știm doar că există un echilibru și că lumea inteligibilă o domină pe cea sensibilă, căci altfel totul ar fi absurd. Mai știm că lumea sensibilă nu este un efect al celei inteligibile care păstrează tot ce-și conține cauza. Lumea sensibilă e doar o imagine a celeilalte. Spunem că participă la lumea inteligibilă. Senzația nu poate fi atunci decât o ocazie, un pretext al apariției limbajului în noi[49], fără să fie, totuși, înzestrată cu limbaj, altfel lumea sensibilă nu ar fi ea însăși decât o emanație prin limbaj a lumii ideilor și sistemul ternar platonician nu ar fi decât un expresionism, ceea ce nu este, și a cărui apariție Platon a dorit să o evite, abandonând termenul de μίμησις.

Astfel, adevărul nu ne este transmis în totalitate și în mod direct. El rămâne transcendent nouă. Îl atingem, totuși, la capătul efortului pe care-l facem pentru a ne asimila divinului model la

care participăm, adică pentru a trăi cu pietate și dreptate în limpezimea spiritului. Preceptul este faimos. Φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι[50]. Îl atingem grație limbajului. Cuvintele noastre sunt, într-adevăr, căi ale speranței[51]. Suntem atrași către bine prin dialectică, prin plăcerile pe care ni le dă căutarea exactității și gustul pentru frumos[52]. El însuși, binele nostru omenesc, este participarea la dreptatea și la frumusețea lumii create după imaginea lumii divine. Așadar, adevărul este expresia echilibrului nostru atunci când se află în armonie cu ordinea lumii[53]. Este imitarea, în sufletul nostru, a relațiilor care există în ființă. Este inocența noastră când o regăsim după încercarea minciunii. Cea mai curată formă a sa e cea pe care o iau speranțele oamenilor de bine, căci ei sunt iubiți de către zei[54]. Am spune că este poezia înțelepciunii fericite, dacă Platon nu ar fi avut atâta neîncredere față de poezie, și dacă s-ar putea concepe o astfel de perfecțiune printre muritori.

NOTE

[1] *Timaios*, 37 a–c. A. E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus*; Oxford, 1928, p. 177) și F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, Londra, 1937, p. 94) observă, deopotrivă, că principiul pe care se sprijină Platon în acest pasaj este că asemănătorul e cunoscut prin asemănător, opinie în general destul de răspândită în acea epocă. (Cf. G. Rodier, *Études..., op. cit.*: Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon*, p. 143). F. M. Cornford (*op. cit.*, p. 96) trimite la *Sofistul*, 252 sq. (F. M. Cornford: *Plato's Theory of knowledge*, p. 260 sq.) pentru explicarea relațiilor de identitate și de alteritate prin relațiile de afirmație și negație. A. E. Taylor (*op. cit.*, pp. 176–183) insistă asupra caracterului discursiv al cunoașterii (ψυχή is constantly „discoursing", enunciating propositions to herself about both intelligibles and sensibles, p. 176) și trimite la *Theaitetos* 190 a (vezi și *Sofistul* 263–264 a) pentru diferența între dialogul tăcut al sufletului, care este opinia și *logos*-ul proferat, „prima sursă a faimoasei distincții stoice între λόγος προφορικός și λόγος ἐνδιάθετος" și, presupune și el, sursă

„a opoziţiei moderne între transcendent şi imanent". (p. 179). Acest pasaj din *Timaios*, cu λόγος δὲ (37 b) reluând λέγει (37 a) e o descriere a generării limbajului în sufletul lumii. La fel interpretează şi A. E. Taylor în comentariul său. Avem deci dreptul să credem că aici *logos*-ul e o imagine a lumii inteligibile.

[2] Lipseşte din indexul stabilit de W. Kranz pentru fragmentele editate de H. Diels, *op. cit.*; ἀναλογία în sens de proporţie nu apare la Philolaos şi la Archytas, ale căror fragmente se pare că sunt posterioare lui *Timaios*.

[3] 29 c; 37 a; 53 c. ... etc.; ἀναλογία în special la 31 c.

[4] *Phaidon*, 110 d: ἐν δὲ ταύτῃ, οὔσῃ τοιαύτῃ, ἀνὰ λόγον τὰ φυόμενα φύεσθαι, nu înseamnă neapărat „determinate în proporţie", căci la fel de bine poate indica, pur şi simplu, că în alt pământ există aceiaşi copaci, flori sau fructe ca şi în al nostru, după analogia oferită de limbaj. La fel: ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον. Rep. VI, 509 d: πάλιν τέμνε ἑκάτερον τμῆμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον... şi 511 e: καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον nu înseamnă, desigur, decât analogii imprecise, cărora ar fi prea mult să li se atribuie sensul matematic de proporţie; în orice caz, în text nu există nimic indicând acest lucru. Dimpotrivă, ar fi mai natural, alăturând ἀνὰ... λόγον cu κατὰ... λόγον, şi gândindu-ne la sensul concret cu acuzativul lui ἀνὰ... (mişcare de jos în sus şi distribuire) şi al lui κατὰ... (mişcare de sus în jos şi distribuire) să înţelegem ἀνὰ... λόγον ca pe o comparaţie sugerată prin limbaj în spiritul care urcă de la cuvinte la imaginile pe care acestea le evocă şi care împarte lumea în tot atâtea obiecte după câte cuvinte există, κατὰ... λόγον ca o deducţie prin analiză şi dezvoltare a semnificaţiilor conţinute în cuvinte, de unde şi sensul de raţionament în κατὰ τὸν [αὐτὸν] λόγον. 'Αναλογία este încă definită de Aristotel ca o simplă egalitate de raporturi între expresii (ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων: *Etica Nicomahică* V, 6, 1131 a 31; κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο: *Met*. Δ. 6. 1016 b 34) şi ca una din cele patru specii ale μεταφορά (*Rhet* 10. 1410 b. 36 sq; *Poet* 21, 1457 b 6–16 sq. Cf. L. Robin, *La Théorie plat., op.cit.*, p. 152, n. 19). Sub influenţa reflecţiei matematice asupra „mezilor", ἀναλογία a putut lua, în anumite cazuri, sensul aritmetic de proporţie, ca în *Timaios*, 31 c, unde acest cuvânt desemnează clar proporţia progresiei geometrice: $\frac{b}{a} = \frac{c}{b}$. Dar cum teoriile despre progresii s-au dezvoltat în mediile ştiinţifice contemporane lui Platon, ne aflăm, fără îndoială, în prezenţa unei evoluţii a sensului datorat progresului gândirii aritmetice, deci a unei noutăţi, căci e imposibil de pus în formulă matematică analogia stabilită în *Timaios*, 29 c: τοὺς δὲ [λόγους] τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς

πίστιν ἀλήθεια. Ne temem că am păcătui aici prin exces de precizie modernă.

[5] Se ştie că simbolul cunoaşterii este, în acest loc, doi, numărul liniei, cel al opiniei — trei, numărul triunghiului, cel al senzaţiei — patru, numărul piramidei, L. Robin a arătat, după texte din *De Anima* a lui Aristotel că „aceste doctrine ale învăţământului oral" al lui Platon „sunt puse în mod expres, de către Aristotel, în relaţie cu expunerea din *Timaios* asupra constituirii sufletului lumii" (*Platon*, Alcan, *op. cit.*, p. 145).

[6] L. Robin (*Ibid.*, p. 149) adaugă că ceea ce trebuie să fi fost în pitagorism aceste speculaţii „metamatematice" „are, probabil, un caracter mai secundar decât se spune. În realitate, reflecţia critică asupra eleatismului stă la originea reformei, aşa cum o arată *Parmenide* şi chiar *Theaitetos*, deci, dacă ceea ce încerc să arăt aici e exact, reflecţia asupra limbajului.

[7] 38 c: Ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ...

[8] 42 a–d, cf. trad. A. Rivaud (ed. Guil. Budé). Pentru 42 d: θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας... cf. A. E. Taylor, *Commentaire du Timée, op. cit.*, p. 263: λόγῳ κρατήσας: not „by reason", a sense of λόγος which can hardly be substantiated for any philosophers earlier that the Stoics, but „by rule", by the vita sub disciplina. So the ἄλογον ὄντα immediately before means not „irrationnel" but „without ratio", or more generally „unregulated" „without measure". Cf. şi asociaţiilor frecvente ale cuvintelor λόγο şi νόμος *Timaios*, 27 b., *Legile*, passim.

[9] 43 b.

[10] 43 e–44 a: τότε ταὐτόν τῳ καὶ θάτερόν του τἀναντία τῶν ἀληθῶν προσαγορεύουσαι ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι γεγόνασιν...

[11] 44 b: προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθόν, ἔμφρονα...

[12] 50 c: τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα...

[13] 52 a: τὰ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον. Cf. A. E. Taylor: Comentariu deja citat, p. 342, cu referiri la *Timaios*, 41 c: ἀθανάτοις ὁμώνυμον, la *Parm.*, 133 d, *Sofistul*, 234 b; Aristotel, *Metafizica*, A. 987 b 10 etc. „This is because the name has a determinate significance; it therefore only belongs in a derivative and secondary way to a μίμημα or αἰσθητόν which is only an imperfect reproduction of the determinative οὐσία named".

[14] Cf. A. Rivaud, *Notice du Timée* (ed. G. Budé), p. 35. „În *Timaios*, care e istoria pătrunderii progresive a Ideii în schimbare şi în dezordine, separarea celor două universuri, ideal şi sensibil, este afirmată cu mai multă energie ca niciodată".

[15] 51 d–e: Δύο < δὲ > δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. Τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ

πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.

[16] 52 c–d: τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενόμενον ἓν ἅμα ταὐτὸ καὶ δύο γενήσεσθον.

[17] 69 b.

[18] Este cazul să reamintim, aici, formularea fragmentului 2 al lui Leucip: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

[19] 44 b: Ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηταί τις ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως...

[20] A. Rivaud, *Notice du Timée*, p. 38.

[21] 176 a: Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη — οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.

[22] C. Ritter, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, V. I, Munchen, 1910, pp. 256, 268 şi A. Rivaud, *Timée*, p. 21.

[23] *Philebos*, 14 e: ὅταν τις ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἅμα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ, πάντα ταῦτα τὸ ἓν ἐκεῖνο εἶναι διομολογησάμενος ἐλέγχῃ καταγελῶν, ὅτι τέρατα διηνάγκασται φάναι, τόθ' ἓν ὡς πολλ' ἐστὶ καὶ ἄπειρα, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον.

[24] 12 c.

[25] 12 d–e. Această discuţie arată că suntem în domeniul limbajului şi al atribuirii.

[26] 15 d: Φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεὶ καὶ πάλαι καὶ νῦν· καὶ τοῦτο ... ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν. Stallbaum propune următoarea construcţie: φ. π. ἓν καὶ π. ὑ. λ. ταὐτον γιγνόμενα· *„dicimus, opinor, unum et multa disserendo idem facta ubique reperire..."*. Cf. Bury, *The Philebus of Plato.* Cambridge, 1897: p. 15, n. 4

[27] 15 e: πάντα κινεῖ λόγον... Cf. *Rep.* 539 b.

[28] Montaigne, *Essais.* L. III, ch. VIII: „Astfel Platon, în *Republica* sa, interzice acest exerciţiu spiritelor inepte".

[29] 396 e–317 c şi în special 356 d–e: ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μεν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές...

[30] 602 d: ἆρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν... ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογίσαμενον καὶ μετρῆσαν ἢ καὶ στῆσαν.

[31] 283 c sq. teoria despre μέτριον. Cf. G. Rodier, *Études de philosophie grecque, op. cit.*, pp. 37–73 *passim.*

[32] *Philebos*, 16 c–d. Cf. G. Rodier, *ibid.*, pp. 67–68.

[33] *Philebos*, 17 b–18 c.

[34] 57 c sq.

[35] 58 b sq. Cf. *Omul politic*, 284 b–d, demonstrația relativă a ceca ce este prin esență exactitudinea (ἀκρίβεια)

[36] L. Robin, *Platon, op. cit.*, p. 166: „Cu atât mai mică va fi perfecțiunea sau valoarea lor cu cât vor fi mai depărtate de realizarea unei relații simple și bine definite, atât în raport cu elementele compoziției, cât și în raport cu ordinea subordonării acestor elemente."

[37] 64 b–d.

[38] 64 e: Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν..., etc.

[39] 64 b: ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος...

[40] Cf. G. Rodier, *Remarques sur le Philèbe, op. cit.*, pp. 134–137.

[41] În ciuda geniului său analitic, Leibniz nu a mai cedat acestei tentații. Dimpotrivă, el dorea să constituie o logică universală capabilă să ne „îndrume" în căutarea adevărului la fel de bine ca și în demonstrație.

[42] *Omul politic*, 286 a: Διό δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δὲξασθαι· τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται.

[43] *Metafizica*, A 987 b: 12–13: οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει.

[44] „Noțiunile generale care, pentru Socrate, rămâneau imanente sensibilului, în platonism se separă și iau numele de idei." L. Robin: *La théorie des idées et des nombres*... op. cit., p. 14 și n. 10 cu trimiterea la *Metafizica* 987 a 29 – b 1 și 1078 b 12–32. Contradicțiile la care se expune teoria socratică a ideilor au fost examinate și judecate în *Parmenide*. Dacă inventarea ideilor urcă, de altfel, neclar, prin Socrate, până la școala italică, aceasta se petrece pentru că își are sursa într-un sentiment de neîncredere în originea sensibilă a limbajului, cuvântul nefiind lucrul pe care îl desemnează. Această neîncredere, cum am văzut, stă la baza criticii lui Parmenide și Zenon și, prin urmare, a dialecticii.

[45] *Parmenide*, 132 d: ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

[46] *In Plat. Timaeus commentaria*, Ed. E. Diehl 103 c (p. 339, 5–6); Τρία ταῦτά ἐστιν ἐχόμενα συμφυῶς ἀλλήλων, τὰ πράγματα, τὰ νοήματα καὶ οἱ λόγοι. (Folosirea cuvântului λόγοι la plural nu lasă nici o îndoială asupra naturii de limbaj al celui de-al treilea termen). Şi 75 e (p. 246,22): πᾶσα δὲ ἡμῶν ἡ οὐσία λόγος ἐστίν; *ibid*, p. 246, 31: τοῦτο δὴ οὖν ἐστιν ὁ λόγος, τὸ νοοῦν ἡμῶν τὰ νοητά... *ibid*, 75 f (p. 247,2): εἰ δὲ νόησις αὐτοῦ ἡ ἐνέργεια, νοῦς ἄν τις εἴη οὗτος ὁ λόγος, ὅν ἐν τοῖς ἑπομένοις... (trimite la *Timaios*, 37 a–b–c). *Ibid*., 76 c (p. 248, 29 sq) τῶν γνωστικῶν δυνάμεων ἡ σειρά, ἧς ἡγεῖται ἡ νόησις, ὑπὲρ λόγον οὖσα καὶ ἀμετάβατος, δεύτερον δὲ ἔχει τάξιν ὁ λόγος, ὅς ἐστι τῆς ψυχῆς · ἡμῶν νόησις μεταβατικῶς ἐφαπτομένης τῶν ὄντων...

[47] *Timaios*, 28 a: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν.

[48] *Philebos*, 62 a: Ἔστω δή τις ἡνῖν φρονῶν ἄνθρωπος αὐτῆς πέρι δικαιοσύνης ὅ τι ἔστι, καὶ λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν. Rândurile le care urmează: κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων (αὐτῆς τῆς θείας determinând la fel de bine κύκλου ca şi σφαίρας) arată totuşi că *logos*-ul participă la lumea inteligibilă în această ultimă perioadă a platonismului, de vreme ce e legat de cercul şi de sfera divină şi separat de sfera şi de cercul muritorilor (τὴν δ' ἀνθρωπίνην ταύτην σφαίραν... ἀγνοῶν.)

[49] *Philebos*, 38 b – 39 c şi maiales ... καὶ λόγος δὴ γέγονεν οὕτως ὃ τότε δόξαν ἐκαλοῦμεν... Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι ξυμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν, κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα, φαίνονται μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους...

[50] *Theaitetos*, 176 b.

[51] *Philebos*, 40 a: Λόγοι μήν εἰσιν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν...

[52] *Philebos*, 66 a–d.

[53] *Timaios*, 40 a–b.

[54] *Philebos*, 40 b.

DESPRE LOGICĂ ÎN CHIP DE CONCLUZIE

Cel care a inventat logica nu este Platon, ci Aristotel. Refuzând să-şi urmeze maestrul în zona metafizică situată dincolo de cunoştinţele noastre pozitive şi de unde îşi primeşte limbajul existenţa sa, el a adoptat atitudinea practică a geometrului care, citind opusculul lui Pascal, ar reveni la elementele lui Euclid pentru a se pune pe lucru mai curând decât să se piardă în reflecţii asupra axiomelor. El a considerat că limbajul ne dezvăluie natura esenţială a lucrurilor, dar în acelaşi timp că este un produs al gândirii noastre. Definiţiile sale asupra *logos*-ului sunt aceleaşi cu ale lui Platon[1]. Dar le-a adăugat că „sunetele articulate prin voce sunt simboluri ale stărilor sufleteşti, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Şi apoi, cum nu toţi oamenii au aceeaşi scriere, tot aşa nu toţi oamenii au aceleaşi sunete ale vorbirii, pe când stările sufleteşti, pe care sunetele le simbolizează direct, sunt aceleaşi pentru toţi, după cum, la rândul lor, sunt şi lucrurile ale căror imagini sunt reprezentările noastre"[2] [trad. Mircea Florian]. Astfel, el răspunde printr-un postulat întrebării socratice pe care, sub ochii săi de adolescent, apoi de bărbat, Platon o transformase, puţin câte puţin, dar sub imperiul unei necesităţi iremediabile, într-o imensă nelinişte cosmologică, care poate că lui Aristotel i se părea, în nerăbdarea sa, o angoasă de bătrân. Fără îndoială, instinctul său de naturalist şi aplecarea sa de a organiza l-au ghidat, în acest caz, mai bine decât frământările dialectice ale maestrului său. Căci nu este sigur că tentativa lui Platon nu este o sfidare a condiţiei noastre şi că vom ajunge vreodată să

descoperim cauzele care fac din limbaj forma necesară a gândirii noastre. Descartes va arăta aceeași înțelepciune ca și el. Și Pascal îi va reproșa, la fel cum îi reproșăm noi lui Aristotel, „spiritul nominalist care domină atât de des polemica sa împotriva lui Platon“[3]. Într-adevăr, reflecția noastră ne readuce, în mod fatal, în epocile de criză, către această problemă a originilor și a naturii limbajului, care pare a fi problema fundamentală a oricărei cercetări asupra cunoașterii. Și totuși, ea se sfârșește la fel, totdeauna printr-un act de credință, căci mereu trebuie să sfârșim prin a recunoaște că am rezolvat problema înainte chiar de a o fi pus, începând prin a vorbi pentru a ne întreba dacă putem să o facem, și prin a vorbi în felul nostru ca și cum vorbele nu ar avea alt obiect decât acela de a ne exprima gândirea.

Cele două atitudini rămân, totuși, contradictorii. Un punct de plecare nu este, totuși, un punct de sosire, chiar dacă ele coincid în spațiu. Un postulat nu este un act de credință. În ochii celui ce raționează, ceea ce îi lipsește este posibilitatea de a fi demonstrat. În cei ai filosofului îi lipsește siguranța. În ochii moralistului îi lipsește necesitatea. Învățătura lui Aristotel a fondat logica, cea a lui Platon — teologia. Tratatele lui Aristotel au fost adunate, indiferent de valoarea lor, de către elevii săi și publicate ca atare. Dialogurile lui Platon sunt opere de artă care aparțin în egală măsură literaturii cât și filosofiei, ca și opusculele și *Cugetările* lui Pascal. Principiile logicii sunt mai puțin sigure și mai puțin generale decât cele ale compoziției și stilului. Dacă nu atinge frumosul, cercetarea adevărului și a binelui nu este decât un exercițiu polemic. Formularea acestei exigențe e cea care atinge reflecția asupra limbajului. Și observăm că altfel e foarte neglijată.

Timaios a redat *logos*-ului întâietatea. Fără îndoială, analogiile de acolo sunt amestecate cu relații numerice și geometrice[4]. Însă *logos*-ul prezidează creația și nu numerele. Lumea a fost făcută de demiurg potrivit cu ceea ce este obiect al limbajului și al reflecției și care este imuabil[5]. *Logos*-ul însoțit de νοήσις e cel

care ne permite să percepem fiinţa eternă care nu se naşte[6]. Este admis, ţinând seama de raporturile dintre imagine şi model, că formulele raţionamentelor noastre (*logoi*) au o înrudire cu obiectele pe care le explică[7]. Ceea ce rămâne, ceea ce este fix şi translucid pentru inteligenţă, raţionamentele care i se raportează trebuie să fie precise şi neclintite şi, în măsura în care raţionamentele pot fi astfel, irefutabile şi de neînvins. Pe punctul de a construi o logică a fiinţei, care ar fi cunoaşterea fiinţei prin expresiile care semnifică lumea fiinţei (*de l'être*) (ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί), care ar fi un sistem de propoziţii afirmative articulate în întregime în verbul a fi (*être*), căci limbajul nostru ar reprezenta în întregime fiinţa (*l'être*), Platon nu merge, totuşi, ca Aristotel, până la a ne-o impune ca metodă de adevăr. El ştie că limbajul nostru nu este decât o imagine a fiinţei, şi că raţionamentele care se raportează la ceea ce este copia, deci doar imagine a fiinţei, nu sunt decât asemănătoare şi analoge obiectului lor[8]. Aceasta este, într-adevăr, condiţia noastră umană. Dialectica nu reuşeşte să se constituie în tehnică autonomă de raţionare riguroasă. Ea rămâne totdeauna subordonată unui principiu exterior, precum geometria definiţiilor şi axiomelor sale. Problema raporturilor dintre limbaj şi cunoaşterea exactă se întemeiază, aşadar, în realitate, în problema cosmologică, căci este o problemă de comunicare sau de participaţie şi nu propriu-zis una de raţionare. Într-adevăr, limbajul nu mai este un produs al gândirii noastre. Legea armoniei, care este cea a lumii, i se impune, la fel ca şi restului creaţiei. Limbajul e supus regulii mitului mai mult decât celei a calculului.

NOTE

[1] Despre rolul jucat de *Sofistul* în constituirea logicii lui Aristotel, cf. H. Maier: *Syllogistik des Aristoteles*, II, p. 39 sq; şi C. Ritter, *Neue Untersuch.*, *op. cit.*, pp. 55–56.

[2] *Despre interpretare* 1 16 a – 3 sq (trad. Mircea Florian, Aristotel *Organon*, vol I, p. 158, IRI, 1997). Cf. şi *Despre interpretare* 2–16–19 afirmarea caracterului convenţional al numelui.

[3] L. Robin, *La théorie des idées et des nombres*, *op. cit.*, p. 116.

[4] Cum apare în constituirea elementelor lumii şi în expresia: ἀναλόγα καὶ σύμμετρα la 69 b.

[5] 29 a: Οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περι ληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται.

[6] 28 a: „In this phrase, spune A. E. Taylor (în *Comentariul* citat, p. 62) λόγος does not mean, what it probable never means in Plato «reason» but quite literarlly «discourse» or «statement»."

[7] 29 b: τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας.

[8] 29 b–c: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας. Am adoptat pentru ἐκείνων interpretarea lui A. E. Taylor (*Commentaire cité*, p. 74): likely and corresponding to their objects (ἐκείνων) care raportează acest cuvânt obiectelor *logoi*-lor în chestiune A. Rivaud (ed. Guil. Budé, p. 142) şi F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, *op. cit.*, p. 23) cred, din contră, că ἐκείνων se raportează la *logoi*-i primului gen (A. Rivaud: „la proporţia adevărului primelor lucruri"; F. M. Cornford: „will itself be but likely, standing to accounts of the former kind in a proportion") desigur, din cauza frazei următoare: „căci ceea ce este fiinţa prin devenire, adevărul este prin credinţă" (29 c). Totuşi, noţiunea unei proporţii între cele două feluri de raţionamente nu clarifică deloc pasajul, atât timp cât a gândi e natural, datorită celor de la 29 b: τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας, că ἀνὰ λόγον semnifică raportul natural care există între obiectele devenire şi *logoi*-i lor.

ANEXA I

1. *Exemple de diverse traduceri în franceză ale cuvântului* λόγος–λόγοι *: mot* (cuvânt): ἐνὶ λόγῳ: *en un mot* (într-un cuvânt); *parole* (cuvânt): λόγος opus lui ἔργον, așa cum cuvântul e opus acțiunilor[1]; *récit* (povestire): λόγος, povestire confirmată de mărturii, opusă lui μῦθος, mit, istorie, povestire fabuloasă, basm; *discours* (vorbire): e sensul curent al pluralului λόγοι; *entretien* (convorbire); *débat* (discuție); *exposé* (expunere); *thèse* (teză); *argument* (argument)[2]; *raison* (în sens de argument); *raisonnement* (raționament)[4]; *definition* (definiție)[5]; *langage* (limbaj)[6]; *pensée* (gândire)[7]; *intellection* (intelecție)[8]; *raison* (rațiune; „felul în care un lucru conține alte lucruri")[9]; *rapport* (raport matematic)[10]; *idée* (idee, în sensul platonician al termenului)[11].
2. *Echivalențe în alte limbi pentru* λόγος, λόγοι.
Judecând după fragmentele care ne-au parvenit din traducerea pe care a dat-o dialogului *Timaios*[12], Cicero interpreta deja cu dublu sens cuvântul *logos*, când prin *oratio*[13], când prin *ratio*[14]. Fr. Ast, în lexicul său platonician[15], propune numeroase echivalente latine și germane ale cuvântului *logos*: I — *oratio*, h. e. Sermo, disputatio, quaestio; oratio continua; expositio; narratio; fama — scriptio, liber; cu ποιεῖσθαι: colloqui, disserere, exponere — ipsa quoque causa de qua disceptatur vel quaestio et in univ. res dicitus λόγος; oratio et res modo junguntur modo inter se opponuntur (ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ); explicatio, definitio; hinc etiam notio — sermo tanquam persona ipse loquens indicitur — λόγοι: ponitur in arte dicendi et in

dicendi vel scribendi genere — nomen; proverbium — oratio soluta et vera (non ficta opus lui μῦθος) narratio vel expositio. II. — *ratio* (Vernunft) etiam intelligentia, cognitio, et ratio (vern. Grund și Grundsatz); de unde, cu ἔχειν: intelligentiam habere, cognoscere, et in univ. scire; etiam lat. rationem habere — in re pos. valet consentaneum esse (vern. einen Grund haben, Vernünftig vel recht sein); cu διδόναι: rationem reddere, rationem afferre, rationibus aliquid probare, explicare... etc.; cu λαμβάνειν: rationem alicujus rei intelligere et in univ. perspicere; ratio = Verhältnis, ratio = modus (κατὰ τοῦτον τὸν λόγον). La fel, indexul stabilit de Walther Kranz pentru fragmentele filosofilor presocratici editate de H. Diels propune ca echivalențe pentru *logos*: 1. — *Wort* (opus lui ἔργον). 2. — *Darlegung*. 3. — *Rede*. 4. — *Vernunft; Menschliche Vernunft* (bei Herakl: Weltvernunft), opusele λόγος-ἔργον: Vernunft–Wirklichkeit. 5. — *Berechnung, Gesetz, Verhältnis*. λόγος = διάστημα, interval, distanță (în particular în fragmentele despre muzică ale lui Archytas și ale lui Philolaos). Dimpotrivă, John Burnet, în a sa *Filosofie grecească*[16], traduce în engleză *logos* prin *word* (*logos*-ul lui Heraclit), prin *speech, language, statement, account*, cu excepția acestor accepțiuni toate referitoare la limbaj, nepăstrând decât sensul de *ratio*, raport matematic și îndepărtându-l pe cel de „concept"[17].

NOTE

[1] Se va afla în *Sofistul* (246 d) o foarte frumoasă opoziție *logos–ergon*: „dacă e cu neputință să le facem, *în fapt* (ἔργῳ), mai blânde, măcar să *le presupunem* (λόγῳ)" (Trad. A. Diès). Această opoziție e clasică în grecește. Cf., de pildă, Sofocle: *Electra*, v 59–60: ὅταν λόγῳ θανὼν | ἔργοισι σωθῶ... Proba prin sclav, care era o mărturie, deci un cuvânt, se numea totuși și ἔργον din cauza caracterului său non gratuit (Cf. cap. 2).

[2] *Theaitetos*, 164 a: εἰ σώσομεν τὸν πρόσθε λόγον: dacă vrem să păstrăm argumentul precedent (Trad. A. Diès, ed. Guil. Budé). Numeroase exemple.

[3] *Theaitetos*, 167 c: κατὰ δὲ τὸν αὐτόν λόγον: prin aceeaşi raţiune (Trad. Diès. *ibid*.).

[4] *Theaitetos*, 163 d: κατὰ τὸν ἄρτι λόγον după raţionamentul imediat, *Parmenide*, 135 a: περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι: lucrurilor care sunt în cea mai mare măsură obiecte de raţionament (tr. A. Diès, ed. Guil. Budé). Pentru plural: *Phaidon*, 89 d: ἢ λόγους μισήσας: să urască raţionamentele (trad. L. Robin, ed. Guil. Budé).

[5] *Theaitetos*, 166 d: Τὸν δὲ λόγον: însăşi această definiţie (trad. A. Diès, *ibid*.).

[6] *Cratylos*, 385 b: Οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής: trebuie, aşadar, să existe o vorbire adevărată (trad. L. Robin, *Platon, O. C., t. I. La Pléiade*. N. R. F.).

[7] Léon Robin: *La Pensée grecque*, 2e, éd., Paris, 1932 (despre logos-ul lui Heraclit): „*pensée* mi se pare a fi cel mai bun termen franţuzesc pentru traducerea grecescului *logos*, căci prin acest cuvânt se desemnează în acelaşi timp conţinutul, sau obiectul, şi formularea, care e expresia inteligibilă a acestuia". Şi, tot în legătură cu *logos*-ul lui Heraclit, L. Robin: *La Morale antique*, Paris, Alcan, 1938, p. 21: „Această armonie pare să rezide într-o gândire, căci este *logos*, adică deopotrivă gândirea şi «verbul» ei".

[8] *Timaios*, 29 a: πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν: în conformitate cu ceea ce este obiect de intelecţie şi de reflecţie (trad. A. Rivaud, ed. Guil. Budé).

[9] A. Diès: *Notice du Théétète*, p. 145. *Theaitetos*, 201 c: τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν... dacă opinia adevărată însoţită de raţiune... 202 b: ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου: când, deci, fără a concepe raţiunea... (trad. A. Diès). Cf. şi διδόναι λόγον: a da raţiune...

[10] *Timaios*, 36 d: ἐν λόγῳ δὲ φερομένους: dar totdeauna după raporturile regulate (trad. A. Rivaud). Cf. şi A. Rivaud: *Notice du Timée* (ed. Budé), p. 44: „ ... şi relaţia matematică ce le uneşte, care se numeşte *logos* sau raport".

[11] *Phaidon*, 99 e: εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα: a mă refugia între idei (trad. L. Robin, ed. Guil L. Budé).

[12] Cf. Alb. Yon: *Ratio et les mots de la famille de reor*, Paris, Champion, 1932, pp. 208–216.

[13] De exemplu: *Timaios*, 38 d; Cic. 9–30; *Timaios*, 47 a; Cic. 14–52; Timaios, 29 b; Cic. 2–7; *Timaios*, 29 c; Cic. 3–8. (*Ibid*.)

[14] De exemplu: *Timaios*, 37 b: λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς. Cic. 8–28: *Ratio autem uera quae...*; *Timaios*, 28 a: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. Cic. 2–3: quorum alterum intellegentia et ratione comprehenditur; *Timaios*, 38 c: ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ. Cicero 9–29: ratione igitur et mente diuina... etc. (*Ibid.*)

[15] Fr. Ast.: *Lexicon platonicum*. Leipzig, Weidmann, vol. II, 1836, p. 253 sq.

[16] J. Burnet: *Greekphilosophy*. Part. I, Londra, Macmillan, 1914, *passim*.

[17] *Ibid.*, p. 317, n. 1: The term *logos* cannot possibly mean „concept" at this date, it is *νόημα* (cap. XVI: „Filosofia numerelor: Aristotel și Platon").

N.B. Fiecare cuvânt pe care îl folosim cu sensuri diferite, cum ar fi, de pildă, *alb* (o foaie albă, un vers alb, o noapte albă), sau *rațiune* (motiv, satisfacție pentru o injurie, parte a fiecărui participant într-o asociație comercială, raport dintre două cantități, capacitatea de a discerne adevărul și facultatea de a concepe adevărurile veșnice) ori *rațiune*, toate aceste cuvinte pun o problemă asemănătoare. Termenii cu sensuri multiple, precum *logos*-ul grecilor, nu ne plasează, oare, în prezența omonimelor unei specii particulare — așa cum era pentru Aristotel, Ființa, Unul, Binele, Sănătatea —, specie definită de Léon Robin astfel: „Comunitatea de nume își află, cu aceste omonimii, propria sa rațiune de a fi prin aceea că există o anumită natură care se manifestă întrucâtva în toate accepțiile lor, relativ la care ele sunt ceea ce sunt, și care servește de principiu denominației lor anume", astfel încât omonimia nu este „aici un rezultat al hazardului", ci își are cauza reală într-o anumită comunitate de natură"? Léon Robin: *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'apres Aristotel*, Paris, Alcan, 1908, pp. 151–152 și n. 171, comentariu la: Aristotel, *Metafizica*, G 2, 1003 a, 33 b sq.: τὸ δ' ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως...

ANEXA II

Λόγος – λόγοι[1]

1. *Definiții grecești ale cuvântului* λόγος, *substantiv al verbului* λέγειν, *a spune, a vorbi*[2].

În *Cratylos*, dialog al cărui subiect este tocmai corectitudinea cuvintelor (ὀνόματα), acestea sunt considerate a fi elementele cele mai mici ale *logos*-ului. Ἔστιν οὖν... λόγου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα[3]? Reunirea numelor și a verbelor alcătuiește *logoi*-i, spune Socrate în acest dialog[4]. Deci un *logos* este, prin esență, o frază. Mai târziu, în *Theaitetos*, Socrate va repeta că „înlănțuirea numelor constituie esența *logos*-ului[5]". Nemulțumindu-se cu această scurtă caracterizare, Socrate și Theaitetos vor examina împreună diferitele interpretări care se pot da acestui termen. Niciunul nu va ajunge să scoată *logos*-ul din domeniul limbajului. Aceste interpretări sunt, după cum urmează: 1. enunțarea propriu-zisă a unui gând, iar despre cel care efectuează această operațiune se spune că vorbește[6]. În cazul acesta, ca și în alte locuri, *logos* este raportat, în chip deslușit, la verbul său, λέγειν; 2. lista completă a elementelor care compun un obiect[7] ca, de pildă, atunci când se explică cuvântul *car* enumerând roțile, osia, coșul, capra, oiștea și toate cele o sută de piese care îl compun.

S-ar putea crede că aici *logos* tinde către sensul de definiție esențială. Într-adevăr, Socrate cercetează ceea ce i s-ar răspunde celui care ar întreba ce este un obiect oarecare (τὸ ἐρωτηθέντα τί ἕκαστον... 206 e). τί ἕκαστον amintește prea mult de întrebarea obișnuită a celebrului dialectician (τί ἐστιν), care este căutarea esenței lucrurilor, pentru a nu ne gândi imediat la

definiție. Manuscrisul W, înțelegând fără îndoială astfel, adaugă între τί și ἕκαστον un ἐστιν care, din punct de vedere gramatical, nu e necesar, pentru a reproduce exact formula bine cunoscută. Pe de altă parte, la 207 b, de pildă, τὸν τοῦ Θεαιτήτου ὀνόματος 'λόγον, apoi mai departe: τὸν δὲ διὰ τῶν ἑκατὸν ἐκείνων δυνάμενον διελθεῖν αὐτῆς τὴν οὐσιαν προσλαβόντα τοῦτο, λόγον τε προσειληφέναι τῇ ἀληθεῖ δόξῃ, unde λόγος-ul pare să constituie cunoașterea prin opoziție cu opinia (ἀντὶ δοξαστικοῦ τεχνικόν τε καὶ ἐπιστήμονα... γεγονέναι), la 207 c, λόγος opus lui ἀλογία, la 208 b, τὸν ἀλθέστατον ἐπιστήμης λόγον, pare imposibil de interpretat *logos* altfel decât în sensul definiției de esență, ceea ce ne-ar permite să găsim în aceste formule cunoașterea. Totuși se observă destul de repede că Platon nu reține acest sens și că el se gândește doar la descriere, pentru că întâi ia în râs procedeul citând cazul celor care ar pronunța silabele unui nume pentru a-i afla înțelesul (207 a), și apoi îl critică arătând că tocmai așa nu se ajunge la esența căutată (207 d–208 b și îndeosebi 207 b: *logos*-ul (limbajul) îngăduie atribuirile inexacte și deci nu este cunoaștere; apoi 208 b: ἔστιν ἄρα... μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα, ἣν οὔπω δεῖ ἐπιστήμην καλεῖν).

Ultimul sens care va fi discutat ne va dovedi și mai bine încă, dacă este posibil, că nu ne este îngăduit să încărcăm *logos*-ul cu prea multă rațiune omenească. Acest al treilea sens, dacă ar fi acceptabil, ar defini *logos*-ul ca indicare a diferenței specifice[8]. Ne-ar da, deci, definiția cunoașterii. Însă, obiectează Socrate, această diferență este deja înțeleasă prin opinie, când e corectă (209 a–d). A asocia *logos*-ul cu opinia corectă, τὸ οὖν προσλαβεῖν λόγον τῇ ὀρθῇ δόξῃ (209 d), adică formularea acestei opinii (Cf. 209 a: λόγος δέ γε ἦν ἡ τῆς διαφορότητος ἑρμηνεία), nu i-ar adăuga nimic, așadar, acesteia din urmă[9].

În realitate, în tot acest pasaj, Platon caută să afle dacă o definiție a cunoașterii pe care a auzit-o[10], care prezintă cunoașterea ca pe opinia corectă însoțită de *logos*-ul ei (traducem noi:

de formularea ei), pe care unii încearcă să o îndreptăţească (208 d, ὥς φασί τινες), spunând că *logos*-ul adaugă opiniei corecte noţiunea de diferenţă ce caracterizează obiectul în chestiune prin raport cu alte obiecte, dacă această definiţie, deci, îi va dezvălui natura cunoaşterii. Această cercetare eşuează: οὔτε ἄρα[11] αἴσθησις, ὦ Θεαίτητε, οὔτε δόξα ἀληθὴς οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη (210 a–b). Căci într-adevăr, a enunţa cu voce tare ceea ce se află în spirit, a descrie un obiect asemeni unui copil care ar spune că un copac este un trunchi, ramuri şi frunze, a formula o diferenţă specifică pe care judecata a perceput-o deja, nici una din aceste operaţiuni nu adaugă opiniei corecte ceee ce ar putea s-o transforme în cunoaştere. Ultima formulare, pentru a culmina, presupune cunoaşterea deja inclusă în opinia corectă[12], căci *logos*-ul nu face decât să exprime ceea ce deja conţine, dacă nu cumva l-ar introduce fără să ştie de ce şi cum.

A traduce λόγος-ul altfel decât formulare sau propoziţie ne împiedică să înţelegem raţionamentul care duce la acest eşec în finalul dialogului *Theaitetos* şi în special să sesizăm ironia de la 209 e–210 a[13]: „dacă adăugarea prescrisă a *logos*-ului (a enunţării) cere să se cunoască dar să nu se aprecieze prin opinie diferenţa, grozavă comoară ar mai fi această formulare a cunoaşterii, mai frumoasă decât toate! Căci a şti înseamnă a căpăta cunoaştere, nu-i aşa? — Da. — Aşadar, pe cât se pare cel întrebat ce este cunoaşterea va răspunde că este opinia corectă însoţită de cunoaşterea diferenţei. Căci adăugarea *logos*-ului asta ar fi, după el. — Aşa se pare. — Şi este curată nerozie să ni se spună, nouă care căutăm să aflăm ce este cunoaşterea, că este opinia corectă însoţită de cunoaşterea diferenţei sau a orice am vrea". Desigur, nu ne putem da ceea ce căutăm, fără a ne contrazice în final. Totuşi asta facem când interpretăm μετὰ λόγου a formulării discutate aici prin „însoţită de raţiunea sa", gândind că spiritul nostru oferă opiniei, în acest mod, dovada judecăţii sale. Căci am accepta de bunăvoie să spunem despre

cunoaștere că se constituie plecând de la o opinie corectă prin demonstrarea corectitudinii acesteia. Însă Platon nu spune asta, tocmai pentru că el nu dă cuvântului *logos* sensul de rațiune pe care i-l atribuim noi.

Dacă uneori λόγος pare a ieși din sensul său de formulare sau de propoziție pentru a se ridica la o valoare mai rațională, acest lucru se întâmplă, fără îndoială, pentru că unii filosofi din aceeași epocă, megaricii, după toate aparențele, și alții, încă, printre logicieni, au încercat să atribuie limbajului o natură și funcții pe care Platon va refuza să i le recunoască; se întâmplă, mai ales pentru că noțiunea de *logos*, încărcată cu toate soiurile de puteri care ni se par misterioase, încă rămâne confuză în ochii contemporanilor lui Platon[14]. Unul din meritele întemeietorului Academiei va fi acela de a fi redus *logos*-ul la elementele sale esențiale.

De altfel, dacă *logos*-ul ar semnifica și rațiunea omenească, dacă ar putea desemna această putere de cunoaștere care de obicei ne este atribuită, și pe care grecii o numeau mai curând νοῦς sau φρόνησις, l-am mai vedea pe Aristotel considerându-l cu un termen vecin acuzației noastre de verbalism, ca atunci când îi reproșează lui Parmenide că s-a atașat prea mult de unitatea formală (Π... ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι[15] sau ca atunci când, pentru a vorbi de platonicieni, alătură κενῶς de λογικῶς și de διαλεκτικῶς[16], în fine, l-am mai vedea dând definiții care amintesc atât de evident de cele întâlnite de noi în *Cratylos* și în *Theaitetos* și pe care le vom regăsi în *Sofistul:* ἀναγκαῖον δ' ἐξ ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον[17], λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική[18]? *Logos*-ul e un fenomen de limbaj. Cuvânt, expresie, frază, propoziție, formulare, discurs sau limbaj în general, acesta este domeniul său. Nu trebuie nici măcar să-l „matematizăm" dându-i sensul prea precis de raport matematic[19]. Platon ne-ar fi spus-o în mod lămurit, de vreme ce a avut grijă să analizeze conținutul acestui cuvânt. În expresii precum λόγος διπλάσιος, πολλαπλάσιος,

ἡμιόλιος, ἐπίτριτος operația matematică este indicată prin adjectiv și λόγος apare aici doar în sens de formulă, ca atunci când vorbim de formula căderii corpurilor sau de cea a suprafeței cercului, fără a o reda în forma sa matematică, fără ca prin aceasta termenul de formulă să conțină însuși raportul. Nici o frază din Platon și din Aristotel, nici un text din cele anterioare lor, care ni s-au păstrat, nu ne autorizează să credem că *logos*-ul grecesc, cel puțin înainte de teoria platoniciană a ideilor și numerelor, ar fi avut alt sens decât acela de expresie și ar fi trimis la teoriile matematice care i-ar fi conferit un conținut rațional, seducător pentru spiritele moderne. Κατὰ τὸν (αὐτὸν) λόγον semnifică pur și simplu: aplicând (aceeași) formulă, potrivit cu (același) mod de raționament, așa cum spunem adesea în matematici. Ἔχειν λόγον, cu un dublu sens activ și pasiv, precum numeroase adjective grecești[20], semnifică doar *a avea o expresie*, adică *a spune*, sau a *fi spus*[21]. Λαμβάνειν, διδόναι, δέχεσθαι λόγον se explică în același mod. Am văzut deja ἀνὰ λογόν pe care o găsim foarte rar în textele presocratice, foarte puțin și la Platon și care nu poate fi interpretată decât metafizic.

Sofistul, care este, în ansamblu, dialogul *logos*-ului referitor la problema erorii și a neființei, reia problema naturii limbajului pentru a o preciza, pornind de la o nouă definiție a *logos*-ului. Această lucrare e în mod evident posterioară lui *Theaitetos* și cu acest prilej Platon va formula una din teoriile sale centrale și anume că este necesar să presupunem o anumită împletire între idei pentru a explica rolul limbajului în gândirea noastră[22]. Pentru a-l folosi, termenul de *neființă* trebuie să aibă un sens pozitiv. Totuși, dacă îl considerăm textual, nu ar trebui nici măcar să existe în vreo limbă, având semnificația a ceea ce nu este. Aceasta e problema din *Sofistul*. După cum se vede, e o problemă a cărei origine se află în natura limbajului. Atunci când caută să definească sofistul, să perceapă natura erorii și a neființei, atunci când revine asupra concepției despre dialectică pentru a o preciza mai bine, intenția ascunsă a lui Platon, așa

cum o va dezvălui în cele din urmă, va fi aceea de a situa *logos*-ul, limbajul, printre genurile ființei[23]. „Lipsiți fiind de aceasta, ne-am lipsi de ce este mai de seamă pentru filosofare"[24] [trad. Constantin Noica]. Pentru ca să nu rămână nici o incertitudine asupra a ceea ce înțelege prin *logos*, Platon îl va defini cu grijă[25]. Pentru a exprima prin vorbire (τῇ φωνῇ) ființa, va spune el, avem două genuri de revelatori (δηλώματα). Se numesc fie nume, fie verbe. Verbele desemnează acțiuni (πράξεις), iar numele desemnează pe cei care acționează. Numele singure enunțate de la un capăt la altul nu constituie niciodată un *logos*, dar nici verbele care sunt însoțite de nume.

Theaitetos nici nu bănuia ceea ce avea să-l învețe străinul din Eleea[26]. Această concepție a limbajului, definit ca un sistem de raporturi între elementele frazei, este o noutate. Contemporanii lui Platon aveau obiceiul să nu considere decât raportul numelor cu obiectele pe care se presupune că acestea le desemnează, și de aici veneau dificultățile lor logice. De pildă, socraticii eleatizanți, Euclid megaricul și cinicul Antistene, elev al lui Gorgias, deduceau din analiza limbajului convingerea că atribuirea și raționamentul sunt imposibile. Nouă este, fără îndoială, această prezentare a unui *logos* care este numai limbaj și e deposedat de toate puterile sale magice.

A merge, a alerga, a dormi, continuă Străinul, și toate celelalte verbe care semnifică acțiuni, precum și numele cum ar fi *leu, cerb, cal*, chiar spuse unul după altul (ἐφεξῆς), nu reușesc să formeze un *logos*. *Logos*-ul se naște doar când numele și verbele sunt împletite unele cu altele (262 c: πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ... 262 d: συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι)[27] și când s-a făcut acordul lor. O propoziție precum „omul învață", este primul și cel mai simplu dintre *logoi* (λόγον εἶναι... ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον 262 c). A numi este un lucru, a vorbi despre nume este altul (22 d: διὸ λέγειν τε αὐτον ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἴπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον). Dacă în *Cratylos* am fi putut

pătrunde misterul denominării, acum am fi capabili să înțelegem în ce condiții metafizice, e posibil să se vorbească, să se enunțe propoziții, să se susțină un limbaj inteligibil.

2. Λογός, διάνοια *și* δόξα *în filosofia lui Platon*

Logos-ul, limbajul, apare în noi atunci când enunțăm cu voce tare o judecată. Δόξα, ceea ce noi traducem de obicei prin judecată sau opinie, este prin esență o concepție pe care încă nu am formulat-o, ceea ce numim, de obicei, în franceză „une idée" [„o idee", n. t.], când spunem, de pildă „j'ai idée que...". Ea nu este nici senzație (αἴσθησις), nici imagine (φαντασία, φάντασμα). Însă aceasta, fiind în întregime o prelungire a senzației, este deja împletită cu opinia[28]. Senzația însăși, pentru că e deopotrivă agent și pacient[29], este deja gândire[30], și opinia nu e independentă de ea (αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι)[31]. După toate aparențele, raportul se stabilește prin imagine. Totuși, senzația nu ne pune în atingere decât cu devenirea (καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γωνέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν)[32], în vreme ce opinia, prin faptul că este deja limbaj interior, e primul moment, desigur încă inform, al raționamentului care ne pune în atingere cu Ideea (διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν)[33]. Δοξάζειν și διανοεῖσθαι sunt într-adevăr sinonime în *Theaitetos* (189 c–190 a). Socrate numește διανοεῖσθαι un discurs (λόγος) pe care îl ține sufletul cu el însuși, pentru parcurgerea obiectelor pe care le examinează. Acest act al gândirii nu e altceva decât un dialog, în cursul căruia sufletul închipuie întrebările și răspunsurile, uneori afirmând, alteori negând, „când însă, după un elan, fie mai încet, fie mai iute, hotărăște, afirmând, din acel moment, aceeași afirmație fără să șovăie, pe aceasta i-o stabilim drept opinie (δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς)" [trad. Marian Ciucă]. Așa cum δοξάζειν se numește, pentru Socrate, a vorbi (λέγειν), și opinia e un discurs

exprimat (καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον), nu totdeauna în fața unui interlocutor și oral, ci tăcut și către sine (οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν). În *Sofistul*, caracterul interior al *doxei* e subliniat și mai bine. Aici, διάνοια reprezintă dialogul tăcut al sufletului cu sine (ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος[34]) și această operație, deosebită de *logos* prin aceea că este μετὰ σιγῆς, e cea numită δόξα de Străinul din Elea. *Philebos* ne descrie ce se întâmplă atunci când judecăm astfel și apoi enunțăm judecata noastră. Mai întâi intră în joc senzația și memoria. Am zărit un obiect în depărtare și am dori să știm ce este. Începem să ne întrebăm pe noi înșine despre acel lucru. Într-un prim elan al imaginației, decidem, la întâmplare, că e vorba de un om. Dar poate să fie și o statuie. Totuși, din tot ce ne-am spus în cursul acestei discuții interioare, dacă se află cineva cu noi și îi vorbim acestuia în loc să medităm în tăcere, se naște atunci limbajul, înlocuind opinia (καὶ λόγος δὴ γέγονεν οὕτως ὃ τότε δόξαν ἐκαλοῦμεν)[35]. Am exprimat ceea ce păstrasem până atunci în minte. Trebuie să admitem că, pentru Platon, a vorbi e un moment esențial al mișcării care ne duce de la senzație către Idee, de vreme ce are grijă să-l separe în această manieră. Dar este, oare, continuă această mișcare?

Doxa reprezintă, aici, un prim moment de oprire (*Theaitetos* 190 a: ὅταν δὲ ὁρίσασα... *Sofistul* 264 a: δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις). Să introducă, oare, prin aceasta, vreun element nou în ceea ce a adus senzația? După cum am văzut în altă parte[36], aceasta e problema generală pe care o pune existența limbajului. Cum, în teoria lui Platon, lumea sensibilă e teoretic separată de cea inteligibilă (χωρισμός) și dacă totuși, prin faptul că nu ne furnizează prin senzație cunoașterea dorită, lumea sensibilă ne forțează să ne întoarcem spre lumea inteligibilă, unde se va situa în noi contactul celor două lumi? În domeniul senzației, în cel al imaginației sau în cel al opiniei? Se înțelege că Platon fusese cucerit de doctrina care făcea din cunoastere o

opinie adevărată, însoțită de formularea ei. Astfel, prin opinie, trecerea de la lumea sensibilă la cea inteligibilă s-ar face în mod natural, senzația provocând imaginea, aceasta provocând reflecția, în reflecție exercitându-se un prim raționament rudimentar, amestecat cu imagini și propoziții, încă instabile, pentru că ele nu și-ar fi primit expresia pentru altceva; în fine, limbajul furnizând ideii adevărate, caracterul de permanență de care acesta are nevoie pentru a defini o noțiune științifică. Dar limbajul este prea implicat în opinie pentru ca intervenția lui să fie decisivă. Platon nu putea să adopte ca atare această definiție a cunoașterii.

Totuși, opinia poate fi adevărată. Să presupunem, spune Socrate în *Menon*, că un om, cunoscând drumul către Larissa, sau către oricare alt loc, îl arată și altor călători, nu spunem noi că i-a îndrumat corect și cu bunăvoință? (ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ)? — „Desigur. — Dar dacă un om face același lucru fără să fi mers vreodată acolo și fără să știe drumul (μηδ' ἐπιστάμενος), ci printr-o presupunere corectă (δοξάζων ἥτις ἐστίν ἡ ὁδός), nu vom putea spune și despre el că i-a călăuzit bine?"[37] [trad. Liana Lupaș și Petru Creția]. Astfel, opinia adevărată a celui de-al doilea (ὀρθὴ δόξα) nu e mai puțin valabilă decât știința primului, în ceea ce privește justețea acțiunii (πρὸς ὀρθότητα πράξεως). Inteligența (φρόνησις) nu e singura în stare să îndrume corect acțiunea. Și opinia adevărată posedă același privilegiu. Totuși, chiar dacă nu ne procură decât avantaje, aceasta din urmă rămâne fragilă, are tendința să scape din sufletul nostru[38] (δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς), pentru că are puțină valoare atâta vreme cât nu a fost înlănțuită. Calculul cauzei (αἰτίας λογισμός) este cea care o va înlănțui. Și această operațiune constituie esențialul a ceea ce Platon numește reminiscență[39] (ἀνάμνησις).

Însă λογισμός (sau συλλογισμός)[40] nu este *logos*-ul. Este calculul gândit, raționamentul pe care îl facem cu ajutorul cuvintelor și ale cărui elemente ne sunt, în consecință, oferite prin limbaj, adică prin *logos*, așa cum materialele unei construcții ne

sunt furnizate de cariere, mine și păduri. La începutul dialogului *Philebos* (11 b), *logos*-ul nu figurează printre activitățile noastre, nici în seria afectivă, împreună cu bucuria, plăcerea, voluptatea, nici în seria intelectuală, alături de inteligență, gândire, memorie, opinie corectă și raționamente adevărate. Pentru a le desemna pe acestea, Platon folosește cuvântul λογισμός (καὶ ἀληθεῖς λογισμούς) și nu pe acela de λόγος.

Asta nu trebuie să ne mire. În *Cratylos*, Platon a respins teoria lui Hermogenes, potrivit căreia limbajul nu ar fi decât un produs al convenției și al folosinței, prin urmare, o invenție a spiritului omenesc. Deci, fără a pretinde, în mod sigur, așa cum ar fi dorit Cratylos, că limbajul e corect de la natură (φύσει), acesta este pentru el o *ființă*, exterioară nouă, cum o va afirma mai târziu, de altminteri, în *Sofistul* (260 a). În numeroase expresii, *logos*-ul apare într-adevăr ca un personaj independent de interlocutori[41] care pleacă (οἴχεται, *Theaitetos*, 164 a), care impune o concluzie sau alta, care refuză o concluzie (*Theaitetos*, 196 d κινδυνεύει ὁ λόγος οὐκ ἐάσειν; *Theaitetos*, 200 c: ὁ λόγος ἐπιπλήττει ἡμῖν). „Incorectitudinea limbajului nu este numai o greșeală împotriva limbajului însuși, ea face rău și sufletelor", spunea Socrate în ultimele sale momente, în *Phaidon*. „Formulă curioasă, remarcă L. Robin, a credinței în puterea magică a cuvintelor[42]". În noi, limbajul, *logos*-ul, este partea de suflet situată între diafragmă și gât care *înțelege* (τοῦ λόγου κατήκοον)[43], e un curent care ne țâșnește din gură (τὸ δὲ λόγων νᾶμα)[44], slujește rațiunii noastre (ὑπηρετοῦν φρονήσει), dar nu este rațiunea noastră.

NOTE

[1] Prezentul studiu consacrat sensului cuvântului λόγος utilizează, mai ales, texte ale lui Platon. Motivul e acela că Platon ne oferă primele definiții ale acestui termen. Dar o astfel de investigație reclamă o altă lucrare, mai vastă, care s-ar ocupa, treptat, de toată literatura și filosofia grecilor.

[2] A. Meillet notează în *Aperçu d' une histoire de la langue grecque* (Paris, 4ᵉ éd, 1935, p. 41) că în grecește „noțiunile sunt prezentate din punct de vedere al «proceselor»; ceea ce se exprimă cel mai adesea nu sunt lucrurile, ci actele din care decurg... Într-o mare măsură, numele sunt derivate din verbe... La începutul *Apărării* λόγους e apropiat de λεγόμενα și de λέγω, și ὁμολογοίην de λέγουσιν. Ajunge să citim câteva rânduri din text pentru a vedea imediat cum reiese caracterul verbal al limbii grecești.

[3] 385 c: „e cu putință rostirea unei părți de vorbire mai mică decât cuvântul?" (Trad. L. Robin, deja citat).

[4] 431 b: λόγοι γάρ που, ὡς ἐγῷμαι, ἡ τούτων ξύνθεσίς ἐστιν. Τούτων sunt ῥήματα și ὀνόματα ale celor două fraze precedente. L. Robin traduce aici: „Căci, desigur, reunirea numelor și a frazelor constituie, dacă nu mă înșel, vorbirea", observând, pe bună dreptate, (*op. cit*., nota la 425 a) că ῥῆμα a trebuit să fie redat prin frază la 399 c și la 421 b, e, pentru că „intenția întregului dialog *Cratylos* pare a fi aceea de a stabili că limbajul e un *sistem* de complexitate crescută (sistem de sunete elementare — sau cuvânt, de cuvinte — sau frază, de fraze — sau discurs)", (cf. 432 e) și că „nu există vreun motiv să se treacă, aici și la 431 b, la o semnificație nouă [cea de verb], care, dealtfel, e prezentată cu oarecare solemnitate în acest dialog târziu care e *Sofistul* ".

Regăsim în *Sofistul* această concepție a limbajului ca sistem, opusă, se pare, punctului de vedere atomist, al limbajului considerat că o sumă de cuvinte, punct de vedere, punct de vedere care distruge limbajul (Cf. *Sofistul*, 259 e). Totuși, se găsește și întrebuințarea de ῥήματά τε καὶ ὀνόματα în *Theaitetos*, 206 d, și ῥῆμα care, fără contestație posibilă, sensul de verb, în *Cratylos* (426 e), ca și în *Sofistul* (261 e sq.). Pare, deci, mai logic să se definească *logoi* (expresii, discurs) prin reunirea substantivelor și a verbelor, decât prin reunirea substantivelor și a frazelor, care sunt deja constituite din substantive și din alte elemente. Adoptând această interpretare, rămânem, oare, sub influența educației noastre gramaticale? La drept vorbind, în formularea lui Platon subzistă o imprecizie pe care mă mulțumesc să o semnalez, pentru că, pe de altă parte, sensul general pentru *logos*: operațiune de limbaj, este foarte clar, și aici este punctul esențial. Pentru acest sens, a se vedea și 424 e – 425 a: ποιοῦντες ὃ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματά [verbe sau fraze?] συντίθενται. καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν... ἐνταῦθα τὸν λόγον...

[5] 202 b: ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.

[6] 206 d: Τὸ μὲν πρῶτον εἴη ἂν τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ... Τὸν γοῦν αὐτὸ δρῶντα λέγειν φαμέν.

[7] 206 e: τὴν ἀπόκρισιν διὰ τῶν στοιχείων ἀποδοῦναι... Cf. 208 c: διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον.

[8] 208 c: τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν.

[9] Acolo unde avem o opinie corectă despre cele prin care obiectul diferă de altele, chiar acolo ea ne comandă să concepem, în plus, o opinie corectă despre cele prin care obiectul diferă de altele... A ni se comanda să alăturăm lucruri pe care le avem, pentru a înțelege lucruri despre care judecăm, seamănă mult cu orbirea (209 d–c, trad. A. Diès).

[10] 201 c, în gura lui Theaitetos; ὅ γε ἐγώ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος του ἀκούσας... ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι.

[11] ἄρα: consecință care se descoperă la sfârșitul raționamentului.

[12] 209 c–210 a.

[13] Εἰ τὸ λόγον, ὦ παῖ, προσλαβεῖν γνῶναι κελεύει, ἀλλὰ μὴ δοξάσαι τὴν διαφορότητα, ἡδὺ χρῆμ' ἂν εἴη τοῦ καλλίστου τῶν περὶ ἐπιστήμης λόγου. Τὸ γὰρ γνῶναι ἐπιστήμην που λαβεῖν ἐστιν. ἢ γάρ;

[14] Cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grécque*, Paris, Alcan, pp. 46–47.

[15] *Met.*, A. 986 b 19.

[16] „Platonicienii au, de fapt, un mod defectos de a considera lucrurile: nu în chip real, precum cei vechi, ci complet logic, prin urmare abstract și vid." (L. Robin: *La théorie platonicienne des idées et des nombres*; *op. cit.*, p. 64, n. 70, după *Met.*, Λ 1069 a 28: διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν. Cf. λογικῶς καὶ κενῶς aplicat la doctrina ideilor, *Eth. Eud.* L. 8. 1217 b. 21; pentru κενολογεῖν, κενός, folosit de Aristotel pentru a caracteriza expresiile platoniciene, *Met.* A. 991 a. 21, sq; M. 5. 1079 b 26; A 992 a 28; M. 4 1079 b 6; pentru διαλεκτικῶς καὶ κενῶς (*De Anima*, 1. 403 a 2... etc.; și nota lui Waitz (*Organon*, Leipzig, 1846, vol. II, pp. 353–355 la *Analiticele*, II, 82 b. 35: λογικῶς μὲν θεωροῦσιν: „id quod non ad ipsam veritatem pertinet, sed ad disserendi artem, qua sententiam sive veram sive falsam defendimus". *Timaios* (51 e) ne furnizează un alt exemplu de valoare peiorativă atribuită cuvântului *logos*: τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος.

[17] *Met.* Z 1040 a 9–10.

[18] *Despre interpretare* 4–16 b, 26.

[19] E o tendință pe care o vom vedea dezvoltată până la absurd în lucrarea lui J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon u. Aristoteles*, 2e éd.

1933. Autorul caută, în compania altor erudiţi de aceeaşi tendinţă (O. Toeplitz, A. E. Taylor, ... etc.), să regăsească în concepţiile lui Platon urmele analizei matematice moderne. Totuşi, dacă se examinează textele presocratice, în care *logos, logoi* sunt interpretaţi, de către H. Diels sau W. Kranz, în sensul precis de raport matematic (*Verhältnis*), se înţelege că mai curând ar trebui să se dea acestor termeni sensul simplu de expresii (acestea fiind, de altfel, considerate ca proprietăţi ale lucrurilor), cu excepţia, poate, a fragmentelor muzicale ale lui Philolaos şi Archytas; dar se ştie că acestea au fost recunoscute apocrife şi posterioare lui *Timaios*, în loc să fie inspirate de acesta(cf. J. Burnet, *Early Greek ph.*, ed. a 3-a, 1920, p. 277, şi E. Frank, *Plato u. die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923). Cât despre definiţiile *logos*-ului, atribuite lui Theon din Smirna, lui Nicomah şi lui Euclid de către J. Stenzel, deşi nu sunt edificatoare pentru semnificaţia identităţii dintre *logos* şi raportul matematic, ele sunt în mod evident posterioare lui Platon şi lui Aristotel. Dacă, uneori, în dialogurile lui Platon, *logos* poate fi tradus prin termenul nostru de *raport*, acesta e doar în funcţie de o teorie a limbajului ca sistem de relaţii, care nu pare să se fi impus în rest la Platon decât în ultima sa perioadă şi fără vreun conţinut matematic precis.

[20] Astfel, ἀνόητος semnifică, în acelaşi timp: care nu se înţelege prin spirit (sens pasiv) şi: care nu se gândeşte sau nu se înţelege (sens activ). Acest dublu sens al adjectivelor este un fenomen binecunoscut al limbii greceşti.

[21] Pentru cele două sensuri de ἔχειν λόγον, a se vedea: 1° sens activ: *Rep.* 493 b–c: după cum ne amintim, este vorba de omul care, observând un animal mare şi puternic, i-ar cunoaşte toate instinctele şi toate obiceiurile, şi ar considera pe nedrept experienţa sa ca fiind o cunoaştere, deşi el nu ar şti, vorbind despre acest animal, ce este bine, ce este rău; drept sau nedrept, ce este cu adevărat (τῇ ἀληθείᾳ) binele şi răul, dreptul şi nedreptul, punând toate aceste cuvinte în opiniile despre animalul mare (ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις), adică numind bune (καλῶν) lucrurile care îi fac lui plăcere, rele pe cele care îl supără, în legătură cu ele neavând alt limbaj (ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν), numind drepte şi bune lucrurile necesare (ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ · καλά...). Ἔχοι λόγον plasat între ὀνομάζοι, καλῶν şi καλοῖ nu poate avea decât sensul de a susţine un limbaj, de a avea nişte expresii sau altele, într-un cuvânt de *a spune*. 2° sens pasiv: *Theaitetos* 201 e: potrivit unei anumite teorii (probabil a lui Antistene, cf. Aristotel, Met. 1043 b. 23 sq. şi G. - M. Gillespie: *The Logic of Antisthenes*), primele elemente ar fi doar susceptibile de a fi numite (αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη), fără să se poată

spune despre ele nimic în plus, nici că sunt, nici că nu sunt (οὐδ' ὡς ἔστιν, οὐδ' ὡς οὐκ ἔστιν). Dimpotrivă, dacă ar fi posibil acest lucru, ele ar avea *logos*-ul lor, ar fi obiecte de limbaj. Ceva mai încolo, la 202 a, ἔχειν λόγον este în mod clar sinonim cu λέγεσθαι: εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον. Cf. şi 205 c .... ὅτι τῶν πρώτων οὐκ εἴη λόγος...καὶ οὐδὲ τὸ „εἶναι" περὶ αὐτοῦ ὀρθῶς ἔχοι προσφέροντα εἰπεῖν, „τοῦτο", ὡς ἕτερα καὶ ἀλλότρια λεγόμενα... Ἄλογος este ceea ce nu are *logos*, adică fie ceea ce nu vorbeşte, fie ceea ce nu este obiect de limbaj (cf. *Theaitetos*, 203 a: αἱ μὲν συλλαβαὶ λόγον ἔχουσι, τὰ δὲ στοιχεῖα ἄλογα), de unde şi sensul de iraţional (inefabil), dacă a avea un *logos*, a fi obiect de limbaj, semnifică a fi introdus în domeniul cunoaşterii (fără să o constituie). Spunem, în mod asemănător: aceasta nu are nume, adăugând uneori şi: în nici o limbă. Se poate observa că cele două sensuri, activ şi pasiv, ale ἔχειν λόγον, ἄλογος, se reîntâlnesc dacă limbajul este o emanaţie a lucrurilor, dacă înseşi lucrurile sunt cele care se exprimă, cum am văzut că se întâmplă la numeroşi filosofi presocratici (mai puţin Democrit).

[22] 259 c: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

[23] 260 a: πρὸς τὸ τὸν λόγος ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι.

[24] 260 a: Τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν.

[25] 261 e–262 e.

[26] 262 a: Ταῦτ' οὐκ ἔμαθον.

[27] Aceeaşi formulare se regăseşte în *Scrisoarea a VII-a*: „Am putea spune la fel despre *logos*, devreme ce, într-adevăr, este compus din substantive şi verbe: (καὶ μὴν περὶ λόγου γε ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύγκειται, 343b)".

[28] *Theaitetos*, 152 b: Τὸ δὲ γε «φαίνεται» αἰσθάνεσθαι ἐστιν, şi *Sofistul*, 264 a: φαίνεται δὲ ὃ λέγομεν σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης.

[28] *Theaitetos*, 159 a, 160 d şi 182 a–b.

[29] Cf. G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926, pp. 143–144: „Teoria platoniciană a senzaţiei este apropiată de cea a lui Empedocle. Şi Platon admite că asemănătorul e cunoscut prin asemănător şi în special că organul vizual e făcut din foc (*Sofistul*, 166 c; *Theaitetos*, 156 d; *Timaios*, 45 b şi Th. Martin, *Etudes sur le Timée*, vol. II, p. 158); dacă ochiul nu ar închide în el ceva din lumina soarelui, nu l-ar putea percepe (*Rep*., VI 508 a). De asemenea, dacă nu ar exista o legătură de rudenie între suflet şi Idee, între inteligenţă şi inteligibil, ştiinţa ar fi inexplicabilă" ...

[31] *Theaitetos*, 179 c.

[32] *Sofistul*, 248 a.

[33] *Ibid.*

[34] *Sofistul*, 263 c.

[35] *Philebos*, 38 e.

[36] B. Parain, *Recherches sur le nature et les fonctions du langage*, Gallimard, 1942.

[37] *Menon*, 97 a–c.

[38] *Menon*, 98 a–c.

[39] *Ibid.*: ἕως ἄν τις αὐτὰς [δόξας] δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. Τοῦτο δ' ἐστίν, ὦ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις. cf. şi *Sofistul*, 248 a (deja citat) pentru rolul de λογισμός în raporturile noastre cu lumea inteligibilă.

[40] *Theaitetos*, 186 d: ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ.

[41] Cf. Fr. Ast, *Lexique platonicien*: sermo tanquam persona ipse loquens... *Phaidros*, 87 a; *Sofistul*, 238 b; *Phaidros*, 50 a; *Protagoras*, 328 d; *Legile*, 644 e; *Republica*, II, 357 a; *Phaidros*, 242 b; *Banchetul*, 176 b; *Republica*, VI, 492 e, IX, 588 a, X, 612 c, precum şi *Theaitetos* 203 d; *Sofistul*, 237 a; *Philebos*, 14 a etc.

[42] 115 e: τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς şi nota 1 a lui Léon Robin, în ediţia sa (coll. G. Budé, p. 99). Cf. *Theaitetos*, 185 e: ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός.

[43] *Timaios*, 70 a.

[44] *Timaios*, 75 e.

POSTFAȚĂ

LOGOS-UL PLATONICIAN, DE LA TĂCERE LA LINIȘTE

Printr-un straniu efect de circularitate, asemeni, parcă, șarpelui gnostic Ouroboros care își înghite coada, eseul despre *Logosul platonician* se încheie printr-o aglomerare de reprezentări ale *logos*-ului, care amintesc primele fraze ale *Introducerii*. Mitologemul gnostic amintit sugerează nu caracterul aporetic al discursului lui Brice Parain ci, dimpotrivă, însăși condiția de posibilitate a oricărui discurs metalingual și, într-un sens mai restrâns, strategia prin care ceea ce se numește „*logos*-ul lui Platon" este aproximat printr-o precaută „învăluire" de tipul „circumambulației". (Nu este mai puțin adevărat că orice eroare comisă în aplicarea strategiei de atingere a acestui „obiectiv" expune pe *homo viator* rătăcirii și pierderii în deșertul monoton, adică în jungla luxuriantă a gnozelor). Într-un ultim efort de a „reduce la unitate" „duplicitatea" prin care *logos*-ul este înțeles, deopotrivă, ca rațiune și ca limbaj, prin „ipoteza" că el reprezintă doar „o operație de limbaj"[1], finalul celui de al doilea „apendice" al *Eseului* revine la o viziune arhaizantă despre suflet care se distinge de pneumatologia homerică doar prin presupoziția soteriologiei orfice despre imaterialitatea și nemurirea sufletului, care inspiră dialogul *Phaidon*. În mod paradoxal, citatele din *Timaios* la care trimit ultimele fraze ale cărții lui Brice Parain potențează această sugestie, de regresie arhaizantă: „În noi, limbajul, *logos*-ul, este partea sufletului situată între diafragmă și gât care o aude (rațiunea, n.n.), (*Timaios,* 70 a), este un curent care țâșnește din gura noastră (*Timaios*, 75 e); el slujește rațiunii, dar nu este însăși rațiunea"[2]. O astfel de reprezentare s-ar înscrie în seria acelor „expresii" întâlnite în numeroase locuri din dialogurile lui Platon în care, printr-o prosopopee deliberată, *logos*-ul ar fi ipostaziat ca „un personaj independent de interlocutori", fără a înceta, prin aceasta, de a fi mediul ideal al interlocuției, în forma unei *pneuma* ancilare care, inhalată, slujește, umilă, „hrănirii trupului", iar expirată, țâșnește ca „flux de cuvinte" frumos și nobil, „aflat în slujba minții"[3]. Acest „aer" ce pare a exprima imanența rostitorului, modulat ca „limbă" (*glossa*) în glotă și amplificat de „grota" cavității bucale, irumpe și, chiarprin acest fapt, trece din regimul acustic în cel scopic, vizual, în care „frumusețea" și „noblețea" rămân atributele unei pneume exteriorizată și condensată ca ectoplasmă fascinantă. Prosopopeea *logos*-ului reprezintă dispozitivul acestei conversiuni a acusticului în optic. Când în primele fraze ale *Introducerii* la *Logosul platonician*, Brice Parain își mărturisește

hedonismul lingvistic și seducția pe care o exercită asupra lui proteismul inepuizabil al cuvântului rostit, trebuie să restituim termenului „aspect" (cu ajutorul etimonului latin *specto*) întreaga eficiență icastică a grecescului *eidos*, „chip" oferit percepției și contemplării: „Limbajul mă atrage sub toate aspectele lui. Îmi plac formele de exprimare străine de ale noastre. Ele mă odihnesc de rigoarea limbii franceze care, adesea, rănește de parcă ar fi neomenească. Am prins gustul alfabetelor, al declinărilor, al modurilor și timpurilor verbale, al sintaxelor, al aspectelor, al tuturor combinațiilor prin care oamenii, în orice colț al pământului, se străduiesc să-și înfrângă singurătatea și să pună stăpânire pe lume"[4]. Pneuma care traversează imanența interlocutorilor și transferă intrasubiectivitatea în regimul intersubiectiv al dialogului, devine, prin chiar acest fapt, ectoplasma care, ca „transcendență" ipostaziază condiția de posibilitate a dialogului, iar ca „terț inclus" suprimă ceea ce separă interlocutorii (*dia*logos) și îi învăluie într-o placentă comună, propice conversiunii reciproce (dia*logos*). În fraze de supremă eleganță, Brice Parain mărturisește dorința de a se „odihni" de „inumanitatea" idiomului natal într-o *eutopie*, în tărâmul fericit al unui limbaj cu „destin" metafizic, dar a cărui „transcendență" se arcuiește blând și complice asupra celor apropiați prin *logos* de ceea ce, în aceasta, abolește distanța dintre ei (*dia*-) și-i adună (*Gespräch*) în spațiul privilegiat al reciprocității. Brice Parain știe prea bine că fericirea acestei *eutopii* izvorăște, în mod doar aparent paradoxal, dintr-un nucleu despicat, din schizomorfia centrală și constitutivă pe care cea mai autoritară, mai stranie și mai incitantă gândire a acestui veac încearcă să o prezinte drept pliul (*Zwiefalt*) originar: aceea dintre pajiștea răcoroasă și înmiresmată de pe malul râului Ilisos, „cotropită" de „dulceața aerului" și de „cântecul limpede" al verii, „țesut" de corurile antifonare ale greierilor epuizați de torida amiază ateniană[5] – scena extazului lui Socrate – și clarobscurul teutonic al „luminișului pădurii" (*Waldlichtung*), spațiul predilect al *Ereignis*-ului heideggerian[6]. Iar „rigoarea" aproape „inumană" a limbii franceze nu este ceea ce Cioran a numit „cerul olandez al Parisului", cartezian prin excelență, ci climatul spiritual de „fulgurație" care condamnă totul la exhaustiune instantanee, adică geniul lui Pascal care patronează întreaga meditație asupra limbajului întreprinsă de Brice Parain. De aceea el încifrează originile dialecticii moderne în palimpsestul fabulos în care citim, simultan și în circularitate indecidabilă, *Parmenide* de Platon și *Cugetările* lui Pascal. Ambele vizează acel orizont apofatic, „ceea ce se află dincolo de esență" (*epekeina tes ousias) (Republica*, 509 b) la care se raportează, în mod explicit, gânditorul francez[7]: „Nu trebuie să căutăm secretul acestei aventuri (spre ceea ce transcende „limitele lumii inteligibile", n.n.) altundeva decât în reflexia filozofului asupra instrumentului reflexiei sale. Platon renunță tot mai mult să considere limbajul drept o emanație a lumii sensibile, precum gândeau contemporanii săi; el tinde tot mai mult să-l înalțe la rangul unei imagini a lumii ideale. Dacă nu o spune încă (în *Parmenide* n.n.), dacă trebuie să aștepte *Sofistul* pentru a o spune, el procedează deja ca și cum ar fi gândit astfel. Pascal s-a situat dincolo de geometrie, dincolo de demonstrație, dincolo de elocință, în aceeași zonă metafizică în care

limbajul, încetând de a fi un zămislitor de minciună[8], apare ca instrument al revelației. Și el a început prin a fi dialectician[9]... Metoda lui este aceeași cu cea expusă în *Parmenide*; ca și lui Platon, dialectica îi servește pentru a demonstra insuficiența metodei deductive și pentru a reorienta spiritul spre principiile în care deducția însăși își află temeiul....[10]. Nu simțim câtuși de puțin nevoia de a căuta în altă parte dialectica modernă. Ea se află în gândirea lui Pascal"[11].

„Rigoarea inumană" a limbii franceze îi oferă subtilului gânditor cea mai generoasă amfibologie: *silence* („tăcere" ca interval între un enunț abia încheiat și altul iminent / „liniște" ca „transcendental" care face posibile, deopotrivă, rostirea și tăcerea). „Tăcerea" este un „efect de limbaj", „liniștea" este însăși condiția de posibilitate a acestuia. Fără să formuleze în mod explicit „transcendența" liniștii în raport cu tăcerea, Brice Parain suspendă limbajul în distanța infinită dintre „tăcerea" catafatică și „liniștea" apofatică, gândindu-l, în același timp, ca limită care interzice „accesul" la liniște și ca auto-suprimare pe măsura sporului libertății măsurat ca progresie în proximitatea liniștii. „Nicăieri, scrie Brice Parain, nu ajung la liniște, ci numai la regretul gândirii și al limbajului, care mă cuprinde iarăși prin mijlocirea lor. Liniștea este dincolo de noi. Limbajul înseamnă doar raționamentul care duce spre ea"[12]. Acest „raționament" este însuși modul exhaustiunii limbajului, gândită, deopotrivă, ca unic medium de acces în „liniștea" absolut transcendentă în raport cu ființa, și ca imposibilitate a epuizării limbajului prin aceea că exhaustiunea nu suprimă cuvântul *silence* – liniște, „nume" ce nu se anulează pe sine în ceea ce „numește": „Scoși în afara prezentului prin denumire, nu-i aparținem, după cum nu aparținem trecutului care ieri era prezent. Am ajunge la prezent și în același timp la libertatea noastră, dacă am accede la liniște. Aceasta este, negreșit, dorința noastră secretă, care ne determină să distrugem limbajul. În intimitatea noastră, numim *liniște* viitorul sau veșnicia. Dar prin chiar acest fapt ne interzicem accesul la liniște, tocmai pentru că o numim"[13]. Tot astfel, în primele fraze ale *Introducerii* la *Logosul platonician* cel care „iubește proverbele și matematica" își propune să interogheze „natura cunoașterii", dat fiind că aceasta nu poate „capta" realul decât prin intermediul „denumirilor" și nu poate opera asupra lui decât cu ajutorul „formulelor", ceea ce interzice pentru totdeauna „dobândirea intuiției totale și directe a adevărului"[14]. Așa după cum, în *Sofistul*, spune Brice Parain, „celui care vrea să vorbească în mod strict riguros (despre non-ființă, n.n.), îi este interzis să o definească... și chiar, în mod absolut, să o profereze"[15], să „numești" „liniștea" înseamnă nu doar să provoci eșecul ei în forma „tăcerii", ci să comiți un „efect de limbaj" care reamintește regimul paradoxal al limbajului ca „prag" de netrecut și, în același timp, ca *medium* privilegiat de acces în forma apofatică a autoanulării sale.

O singură frază, deja citată (vezi nota 7), ne-ar putea face să ne îndoim de faptul că, în condițiile în care apofaza platoniciană „deschide calea tuturor filosofiilor limbajului"[16], Brice Parain nu ar face, totuși, distincția dintre *silence* (liniște) și *silence* (tăcere), adică nu ar fi contaminat de ceea ce, printr-o metaforă întru totul revelatorie prin vehemența ei, Etienne Gilson numea „veninul"[17]

areopagitic, adică insinuarea, asemeni unui *pharmakon* perfid, în grandiosul *corpus* al dogmaticii catolice, de sorgine augustiniană și tomistă, a misticii Sf. Dionisie Areopagitul, centrată pe viziunea unui Dumnezeu „hyperousiotes", în mod absolut transcendent esenței ființei (*hyperessentialis*), intruziune înlesnită de traducerea în latină a întregului *Corpus areopagitic* de către Jean Scot Eriugena la mijlocul secolului al IX-lea. Finalul acestei fraze definește „limbajul" ca „un mijloc pentru a ne atrage spre contrariul său, care este liniștea (*silence*) și care este Dumnezeu (*Dieu*)". Nu încape îndoială că, cel puțin aici, *silence* care în viziunea areopagitică „hiperesențială", nu este identică cu „esența" lui Dumnezeu, ci reprezintă, cel mult, asemeni „ființei" după cum afirmă Sf. Dionisie, un „nume divin", adică atributul predicabil, cu cea mai redusă inadecvație despre Dumnezeu, înseamnă „liniște", nu „tăcere". În acest caz, poate fi „liniștea", astfel înțeleasă, „contrariul" limbajului (admițând, cu greu, că tăcerea ar fi, mai curând aceasta)? Utilizând lexicul tehnic al deconstrucției, am spune că, cel puțin aici, Brice Parain identifică, în mod ilegitim, „*di*-ferența" („liniștea" ca transcendental al enunțului și tăcerii și al opoziției lor) cu unul din termenii „diferențelor" produse de aceasta, dacă nu chiar captează in-di-ferența în structura antinomică a „celor diferite", care organizează economia unei „diferențe".

Dar *La Différance* însăși nu este decât o rafinată parafrază a celui mai venerabil text al apofazei europene, din care descind, deopotrivă, Plotin și Sf. Dionisie Areopagitul, text în jurul căruia gravitează întreaga meditație a lui Brice Parain asupra „*logos*-ului platonician" și asupra „naturii și funcțiilor limbajului". „Admite că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și putința de a cunoaște pentru cunoscător este ideea Binelui, îi spune Socrate lui Glaucon în dialogul *Republica*. Gândește-te la ea ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului, înțeles ca obiect al cunoașterii. Astfel, ambele, și cunoașterea și adevărul sunt frumoase; dar dacă ai avea în vedere ceva încă mai frumos decât ele, ai judeca cum trebuie. Căci, după cum, dincolo, lumina și vederea, chiar dacă e drept să fie privite ca asemănătoare soarelui, nu trebuie a fi socotite soarele, tot așa și aici; este drept ca acestea două – adevărul și cunoașterea – să fie asemănătoare Binelui, nefiind drept ca una sau alta să fie socotite Binele, ci rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă"... „Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere"[18].

Dacă, într-adevăr, „tăcerea", iar nu „liniștea", ar fi „numele divin" și ea nu ar însemna decât „contrariul" limbajului, „neliniștea" în care Brice Parain mărturisește că a scris *Recherches*... ar fi devenit angoasă insuportabilă, dacă nu ar fi culminat poate, în excesul ei paradoxal, apatia desăvârșită.

Ca pentru a pecetlui cu emblema lui gemelaritatea celor două cărți ale lui Brice Parain[19], Ouroboros închide asupră-și fraza liminară din *Conclusion* la *Recherches*...: „Această carte s-a născut, întocmai precum se încheie, într-o neliniște cu privire la libertate"[20]. Frază revelatoare pentru patosul existențialismului

creștin în climatul căruia se desfășoară meditația statornică a lui Brice Parain asupra limbajului. Știm deja că, în concepția lui, „dorința noastră secretă ne determină să distrugem limbajul", pentru ca prin exhaustiunea lui să „accedem" din „tăcere" spre „liniște". Pe de altă parte, aflăm că vorbitorul „situat în limbaj", „nu poate distruge limbajul" care înseamnă „negația morții"[21]. „Neliniștea în privința libertății", izvorăște din contradicția între identificarea limbajului cu „negația morții" și convergența dintre „libertate" și „tăcerea" a cărei dobândire necesită „distrugerea limbajului".

„Așadar, scrie Brice Parain, cu cât suntem mai aproape de liniște, cu atât ne aflăm mai aproape de libertate. De aceea, poezia, care înseamnă o scurtă rostire între două lungi perioade de tăcere în dialogul omului și în cel al umanității, este cel mai înalt refugiu al nostru înaintea morții pe drumul libertății"[22].

Pascal îl caută pe Dumnezeu „pentru că l-a găsit" și tocmai de aceea „trebuie să-l caute gemând". „Neliniștea cu privire la libertate" a lui Brice Parain izvorăște, deopotrivă, din distanța dintre „tăcerea" ființială și „liniștea" absolut transcendentă ființei și din tensiunea între această transcendență și limbajul care este numai „transcendere"[23] spre acest orizont ce nu circumscrie nimic de ordinul ființei, fără a fi, prin aceasta, neantul însuși, ci ceea ce stă dincolo de distincția dintre ființă și neant.

15 februarie 1998

CORNEL MIHAI IONESCU

NOTE

1 Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien* (1942), Paris, Gallimard, 1969, p. 10.

2 *Ibid*, p. 211.

3 Platon, *Timaios*, 75e, în *Opere*, vol. VII, București, Editura Științifică, 1993, p. 196, (trad. C. Partenie).

4 *Essai*..., p. 6.

5 Platon, *Phaidros*, 230 b–d.

6 M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii)*.

7 „Nu suntem ființe de tăcere, ci ființe logice. Ni se întâmplă adesea să visăm la o activitate tăcută, din care facem obiectul limbajului nostru și în care am fi liberi de orice regulă, chiar și de cea a limbajului. Dar aceasta nu ne este dat", *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1942), NRF, Gallimard, Paris, 1966, cap. *Le pouvoir des mots*, p. 171; „A vorbi înseamnă a judeca, deci a fi judecat. Chiar de la naștere aei cea mai obscură, care este denumirea, judecata se supune regulii adevărului și falsului. Ori de câte ori confruntăm, în dorința noastră de a fi liberi, activitatea tăcută la care visăm, cu activitatea verbalizantă, în care ne aflăm, distrugem principiul contradicției. Dar de fiecare dată când intuim că tăcerea este și ea un cuvânt al lumii noastre inteligibile, o restabilim. În domeniul

limbajului, principiulcontradicțieieste corespondentul necesitățiifizice, fără a fi expresia ei directă. El este instrumentul necesității noastre. Legile acțiunii ei sunt încă și mai impenetrabile decât cele ale necesității fizice, dar nu mai puțin stricte decât acestea. Simțim aceasta o dată cu primul cuvânt rostit. Dar ceea ce nu înțelegem decât mult mai târziu, adesea, vai, prea târziu este că ele sunt legile unei tranziții,pentru că limbajul este doar un mijloc pentru a ne atrage spre contrariul său, care este liniștea și care este Dumnezeu",*Ibid.*, pp. 171–172.

[8] „Suntem doar minciună, duplicitate, contrarietate", Pascal, *Pensées*, ediția Léon *Brunschvicg*, *p. 377.*

[9] *Ibid*, *fr. 328.*

[10] Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, section I, în L'Œuvre* de Pascal. Paris, NRF. Bibliothèque de la Pléiade, 1936. ediția Jacques Chevalier, p. 369.

[11] Bricé Parain, *Essai*..., *op. cit.*, pp. 134–135.

[12] *Idem*, *Recherches*, *op. cit.*, , p. 176.

[13] *Ibid.*, p. 175.

[14] Brice Parain, *Essai*, *Introduction*, p.5.

[15] *Ibid.* p. 147. Platon, *Sofistul*.238e–239a.

[16] *Ibid*, p.79.

[17] „Ca atare, Augustin a favorizat în Evul Mediu platonismul Ideilor și ontologia esenței (*ousia*), dar nu pe acela a ceea ce se află „dincolo de esență" și dialectica Unului. Plotin trebuia să aștepte secolul al XIII-lea și alte căi. Cea a lui Dionisie Areopagitul era prima și cea mai evidentă, dar, poate, nu cea principală, căci trecea prin Jean Scot Eriugena. În simplitatea inimii lui, Eriugena procedase cu atâta sinceritate, încât toată lumea putea vedea și evalua primejdia. Autoritatea pseudo-convertitului de către Sf. Pavel era prea mare pentru a putea fi neglijată; un motiv în plus pentru a o ocoli,cărui fapt îi datorăm, de la Hugues de Saint-Victor la Sfântul Toma din Aquino însuși, atâtea comentarii ale operei lui Dionisie, al cărorobiect principal, „dacă nu mărturisit și, poate, nici măcarconștient, era de a-i extrage veninul", Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age des origines patristique à la fin du XIVe siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Payot, 1986, p. 588. Pasajul citat necesită un comentariu special pe care-l voi face în alt context. El n-ar putea omite câteva probleme: 1. tonul general, vag persiflant, al marelui istoric neotomist al filosofiei medievale, care disimulează cu greu angoasa provocată și astăzi de „veninul" areopagitic celor pentru care „Deus est ens supremum"; 2. tentativa de diminuare a evenimentului capital produs în istoria spiritului apusean prin traducerea de către Jean Scot Eriugena a *Corpusului areopagitic* și a *Scoliilor* Sfântului Maxim Mărturisitorul; 3. este posibil ca o asemenea întreprindere să fie realizată doar prin ceea ce,în accepție peiorativă, Gilson numește „le simplicité de son cœur", cunoscând ca nimeni altul sensul lui „simplicitas" în latina târzie și medievală?; este oare „evitabilă" (*contournable*) „doza" imponderabilă de *venenum*, insinuată în mod ubicuu,în „trupul",dogmaticii apusene? Dintre marii gânditori de astăzi, cu excepția Părintelui Stăniloae, traducătorul întregii opere a Sfântului Dionisie și a *Scoliilor* Sfântului Maxim Mărturisitorul, care situează mistica areopagită la temelia ortodoxiei, cu excepția lui Jacques Derrida, care se consideră încă „imun" la „veninul" areopagitic,întrucât ardeține „antidotul"oferitde apofaza ilustrei civilizații dincareprovine, Jean-Luc Marion, discipolul lui Hans Urs von Balthasar și al lui Martin Heidegger, se înscrie în modul cel mai riguros, în cadrul gândirii occidentale, în orizontul apofazei areopagitice (*L'Idole et la Distance*, Paris, Gasset, 1977; *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982).

[18] Platon, *Republica*, 508e–509a, 509b, în *Opere*, vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986,pp. 308–309, (trad. de A. Cornea).

[19] *Essai sur le logos platonicien* și *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* au apărut în 1942 la editura Gallimard.

[20] Brice Parain. *Recherches...*, *op. cit.*, p. 173.

[21] *Ibid.*, p. 176.

[22]. *Ibid.*, pp. 176–177. „Poezia" („une courte parole entre deux longues périodes de silence"), instituie palimpsestul operelor lui Platon și Pascal care se glosează mutual într-o reciprocitate speculară; aceasta le înscrie, la infinit, „înabis", în cel mai redutabil dispozitiv hermeneutic: „Învățământul lui Aristotel a întemeiat logica, cel al lui Platon, teologia. Tratatele lui Aristotel au fost strânse, de bine de rău, de elevii săi și au fost publicate ca atare. Dialogurile lui Platon sunt opere de artă, care aparțin, în egală măsură, literaturii și filosofiei, întocmai precum opusculele *și Cugetările* lui Pascal. Regulile logicii sunt mai puțin sigure și generale decât cele ale compoziției și stilului. Dacă nu ajunge la frumos, cercetarea adevărului și a binelui este doar un exercițiu de polemică. Reflexia asupra limbajului se încheie și se desăvârșește, formulând această exigență", Brice Parain, *Essai...*, *op. cit.*, p. 185. Conform ei, elogiul „poeziei" încheie *Concluzia* și, ca atare, *Cercetările cu privire la natura și funcțiile limbajului*, confirmând, prin participarea egală la acest principiu fundamental, generalitatea celor două opere și coerența exemplară a gândirii autorului lor.

[23] Brice Parain opune „expresionismului" care, după opinia lui, reprezintă „postulatul filosofiei germane" și al unei „metafizici a imanenței", principiul unei „metafizici a transcendenței" (*Recherches, op. cit.*, p. 168). „Expresionismul, scrie el la începutul cap. X, *Hegel*, este o doctrină care poate părea inițial o sinteză a realismului și nominalismului, păstrând din primul ideea că limbajul este o emanație a omului, iar din al doilea convingerea că el exprimă, dar numai întrucât omul însuși exprimă universul, esența lumii create de Dumnezeu și parcurse fără încetare de spiritul său creator" (*Ibid.*, p. 136). O astfel de reprezentare ignoră faptul că limbajul „este regula gândirii noastre și a acțiunii noastre umane, exterioară și, în consecință, transcendentă nouă, pentru că el reprezintă locul universalului și al voinței reflectate" (*Ibid.*, p. 168). „Scopul meu, care se împlinește aici, scrie Brice Parain, a fost doar acela de a arăta în ce fel ideea pe care ne-o putem face despre natura limbajului, studiind funcțiile lui, ne conduce spre o metafizică a imanenței. Totalitatea subiectivă pe care vrea să o conserve expresionismul, și pentru care el se menține în imanență, nu poate fi conservată" (*Ibid.*). Faptul că în *Fenomenologia spiritului* Hegel a numit limbajul „Dasein des Geistes" (existența Spiritului) i se pare suficient lui Brice Parain pentru a justifica „tentativa de a introduce filosofia lui Hegel într-o metafizică a transcendenței" (*Ibid.*, p. 168, n. 2). În schimb, Nietzsche este „cel mai expresionist dintre toți filosofii germani („Totul vorbește", afirmă el în *Voința de putere*, fr. 52). „Eroarea fundamentală" a „expresionismului", scrie Brice Parain, „provine din faptul că el situează eronat locul voinței, care nu se află în om, ci în limbaj, în care voința rezidă alături de universal" (*Ibid.*, p. 163). Prin aceasta, Brice Parain se apropie, în mod surprinzător, de concepția târzie a lui Heidegger care în *Die Sprache (Limba)* (1950) din volumul *Unterwegs zur Sprache* (1959) condamnă „opinia curentă" conform căreia „a vorbi înseamnă a exprima": o „exteriorizare a unui interior", o „activitate a omului" sau o „reprezentare și o expunere a realului și irealului" (Frankfurt, Klostermann, p. 7). Formula lui Brice Parain: „voința nu se află în om, ci în limbaj" amintește celebrul adagiu heideggerian „Die Sprache spricht" (Limba vorbește) (ecou ironic al frazei nietzscheene) pe care *Eseul...* o pune în relație cu un celebru fragment heraclitean (pp. 18–20). Tot aici, modul cel mai frecvent în care se manifestă „transcendența" limbajului este „meditația" sau „intercesiunea" acestuia, definit ca „gen al ființei" (*Sofistul*, 260 a), „între lumea Ideilor și lumea sensibilă, care nu pot fi separate în mod absolut una de cealaltă decât cu riscul de a distruge totul" (p. 152.).